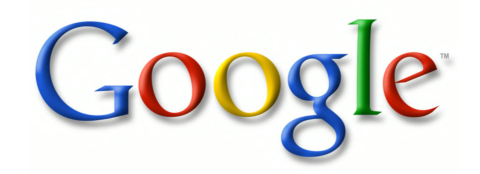





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Festschrift

für Herrn

Gustav Adolf

Geheimen Kirchenrat Domherrn Prof. D. Fricke

zur Feier

seines 50jährigen Präsidiums

in der

Lausitzer Prediger-Gesellschaft

zu Leipzig.

Leipzig

Druck und Verlag von Fr. Richter.

1897.

Ihrem

hochverdienten und verehrten Präses

dem Herrn

Geheimen Kirchenrat Domherrn Prof. Dr. theol. et phil.

Gustav Adolf Fricke

Comthur 2. Kl. des königl. sächs. Verdienst- und des Albrechts-Ordens,
Ritter des königl. preuss. Kronen-Ordens 2. Kl. und des
königl. preuss. roten Adler-Ordens 3. Kl.,
Kommandeur 1. Kl. des königl. schwed. Wasa-Ordens,
Inhaber des königl. sächs. Erinnerungskreuzes für 1866, sowie der
königl. sächs. und kaiserl. deutschen Erinnerungs-Medaille für 1870/71

widmet

diese Festschrift

als Zeichen innigen Dankes und schuldiger Ehrerbietung

an ihrem 181. Stiftungsfest,
dem 7. Dezember 1897

die Lausitzer Prediger-Gesellschaft zu Leipzig.

Verzeichnis

der Schüler des Herrn Geheimen Kirchenrat D. Fricke, die ihm diese Festschrift widmen.

A. Alte Herren der Gesellschaft.

Agsten, cand. theol., Selektalehrer. Strehla a./E.
Auerswald, cand. rev. min., Krakau, Bez. Dresden.

Baltzer, Friedrich, P., Dohna bei Dresden.
Batsch, P., Merschwitz b. Grossenhain.
Bemmann, cand. rev. min., Dresden.
Benz, Dr. theol., Konsistorialrat, Dresden.
Benz, Carl, cand. theol., Tharandt.
Birke, cand. theol., Niederlössnitz b. Dresden.
Birnbaum, Militärhilfsgeistlicher, Leipzig-Gohlis.
Birnich, P., Klix b. Bautzen.
Böhme, Oberpfarrer, Reichenau i./S.
Bornemann, Dr., Geh. Schulrat, Dresden-A.
Bräuer, P., Hinterhermsdorf b. Sebnitz.
Braunhof, Metropolitan, Gudensberg (Hessen).
Broske, P., Krischa b. Weissenberg i./S.
Buchheim, P., Waldkirchen b. Lengenfeld.
Büchting, Diakonus, Dippoldiswalde.
Bühring, P., Eichigt (Sachsen).

Caspari, Anstaltsgeistlicher, Zwickau i./S.
Claussen, P., Tyrstrup, Schleswig-Holstein.
Cossmann, Diakonus, Dresden.

Dillner, Bernhard, P., Reinhardsdorf.
Dillner, Konrad, Pfarrer, Pegau.
Döhler, Ernst Hermann, P., Kleinolbersdorf b. Oberhermersdorf.
Döhler, Richard, P., Grossstorkwitz b. Pegau.
Domaschke, Diakonus, Kittlitz i./S.
Droese, Archidiakonus, Dresden.

Einenkel, P., Unterwürschnitz i./V.
Eisenschmidt, Karl Adolf, P. Dr., Schrebitz, Bez. Leipzig.
Eisenschmidt, Otto, cand. rev. min., Seminarlehrer, Grimma.
Eras, Schuldirektor, Pirna.
Erchenbrecher, P. a. D., Erfurt.
Eschke, Univ.-Bibliothekar, Jena.

Feurig, P., Marbach i. S.
Fiebiger, Dr., Dresden-A.

Fikenscher, Hilfsgeistlicher, Fürth i. Bayern.
Finck, P., Westhausen b. Streufdorf.
Förster, cand. theol., Dresd.-Blasewitz.
Frenzel, Diakonus, Geringswalde.
Fritsche, P., Leschwitz b. Görlitz.

Gebhardt, cand. theol., Seminarlehrer, Dresden-Friedrichstadt.
Gelbe, Dr., Königl. Bezirksschulinsp., Grossenhain.
Gerber, P., Tragnitz b. Leisnig.
Gerisch, Archidiakonus u. P., Bischofswerda.
Göhler, cand. theol., Leipzig.
Goltzsch, Julius, P., Königswartha.
Goltzsch, Johannes, P., Kleinbautzen.
Göttsching, P., Dr., Grünhainichen.
Grobe, P., Neukirch b. Königsbrück.
Gude, Archidiakonus, Löbau.

Haarth, P., Oranienbaum, Anhalt.
Harig, Superint., D., Grossenhain.
Haussig, Theodor, P., Wandlitz bei Basdorf, Bez. Potsdam.
Heber, Dr., Dresden (a./d. Kreuzschule).
Heffter, P., Rohrbeck b. Jüterbog.
Hegewald, Dr. phil., auf Schermeisel.
Heise, Archidiakonus, Dresden.
Helsig, Professor Dr., Konrektor am Gymnasium, Zwickau i./S.
Herzog, Martin, Sup., Ölsnitz i./V.
Herzog, Adolf, P., Erlbach b./Markneukirchen.
Hiecke, P., Groitzsch.
Hiller, P., Dittelsdorf i./S.
Hofmann, P., Ebersbach i./S.
Höhne, P. Lic. Dr., Zscheila b. Meissen.
Hoeppner, Diakonus, Kötzschenbroda b./Dresden.
Hossfeld, Hilfsgeistlicher, Ölsnitz im Erzgebirge.
Hüttner, cand. rev. min., Schmidtmannshall b./Aschersleben.

Jacob, P., Neschwitz (Ob./Lausitz.)
Jäkel, P., Hirschfelde i./S.
Jentsch, Paul, Diakonus, Kamenz i./S.
Jentzsch, P., Battaune.
Jermis, P., Bertsdorf b./Zittau.
Jessen, Propst, Schkölen b./Naumburg.

Kalich, Superint., Dr., Oschatz.
Kanig, Oberpfarrer, Prof., Pulsnitz i./S.
Katzer, P. prim., Dr., Löbau i./S.
Kauffer, P. em., Schweta b./Oschatz.
Keller, Hilfsgeistlicher, Zittau i./S.
Kiessling, P., Oberoderwitz.
Klaholz, cand. rev. min., Zwickau i./S.
Kleint, cand. rev. min., Leipzig.
Klotz, Diakonus, Zwickau i./S.
Kneschke, P., Wittgendorf i./S.
Knospe, Diakonus, Kaitz b./Dresden.
Knothe, Dr., Dresden.
Köhler, P., Wolkenburg b./Penig.
Költzsch, Diakonus Dr., Dresden.
Krah, P., Hundshübel.
Kreussler, cand. theol, Leipzig.
Krohn, Franz Oskar, P., Olbersdorf.
Krohn, Richard Alexander, Diakonus, Gross-Schönau i./S.
Krüger, P., Purschwitz b./Bautzen.
Krumbiegel, Dr. phil., Realschuldir. a. D., Dresden.
Kühn, Lic. Dr., Realgymnasiallehrer, Zwickau i./S.
Kühne, P., Stadt Wehlen.
Kuhn, Oberpfarrer, Taucha b./Leipzig.
Kunze, cand. theol., Selektalehrer, Schwarzenberg i./S.

Lehmann, Wilh., P., Knautnaundorf (Post Knauthain).
Leuner, P., Glösa b./Chemnitz.
Leupold, Seminaroberlehrer, Plauen i./Vogtl.
Lieschke, Superint., Plauen i./V.
Linke, Johannes, D., Altenburg.

Lorenz, Otto, cand. rev. min., Mügeln b./Oschatz.
Lorenz, Gotthard, cand. rev. min., Audigast b./Pegau.
Lucchesi, Dr. phil., Diakonus, Dresden.
Ludwig, Theod., cand. theol., Lehrer a. d. Gymnasial-Anstalt, Angermünde.

Mann, Diakonus, Cunewalde.
Mannschatz, Alban, cand. rev. min., Niederlössnitz b./Dresden.
Mannschatz, Franz Jul. Rich., P., Weissig b./Weisser Hirsch bei Dresden.
Mättig, P., Burkersdorf i./S.
Mätzold, Karl, P., Dresden.
Maetzold, Georg, P., London.
Martini, Justizrat, Bautzen.
† Meier, Oberhofprediger, D., Dresden.
Michael, Oskar, Lic. theol., Annaberg i./Erzgeb.
Michael, Theodor Immanuel, P., Bischdorf b./Löbau.
Michael, Julius Oskar, Superint. Kirchenrat, Chemnitz.
Michel, Superint. D., Gr.-Zschocher b./Leipzig.
Mietschke, P., Elstra.
Mischner, P., Ruppersdorf b./Löbau.
Morgenbesser, P., Gablenz bei Chemnitz.
Morgenroth, P., Steinhöfel, Post Greiffenberg, Uckermark.
Mrosack, P., Reichwalde, Preuss. Oberlausitz.
Mulert, Lic. Dr., P., Niederbobritzsch b./Freiberg.
Müller, Georg Gottfried, Prof. Dr theol. et phil., Schulrat, Kgl. Bezirksschulinspektor, Zittau.
Müller, Oskar, cand. rev. min., Zschopau i./S.

Nicolai, Karl Theod., Schweta bei Oschatz.
Nicolai, Christian, P., Geyer.
Nicolai, Edmund, P., Geilsdorf, Post Weischlitz i./Vgtl.
Nitsche, P., Neukirchen b./Borna.

Osswald, Realschullehrer, Bautzen.
Otto, P., Allendorf b./Rottenbach in Thüringen.

Partzsch, Professor, Dresden.
Pescheck, Max, Archidiak., Leipzig.
Pescheck, Johannes, P., Rabenau b. Dresden.
Petsch, P., Hochkirch, Kreis Görlitz.
Pfeiffer, P., Oppach i./S.
Pilz, Dr., Leipzig.
Planitz, Bernh., Archidiak., Leipzig.
Pöschel, P., Langenwolmsdorf.
Pretzsch, P., Scheibenberg.
Preuss, Oberlehrer am Kgl. Gymnasium, Hauptmann der Landw. Leipzig.
Prietzel, Dr., Stadtschulrat, Dresden.
Pröschold, cand. theol., Arnstadt in Thüringen.

Raede, Paul, P. an St. Michael, Bautzen.
Reichardt, cand. theol., Institutslehrer in Niesky, Preuss. Oberlausitz.
Rentsch, Martin, Dr. phil., P., Wilthen i./S.
Richter, Gottfried, P., Stürza b./Dürr-Röhrsdorf.
Riedel, Joh. Carl Paul, P., Hohndorf i./S.
Riedel, Richard, cand. rev. min., Seminarlehrer, Rochlitz, i./S.
Rietschel, Ernst, Lic. theol., Sierhagen b. Neustadt, Holstein.
Rietschel, Hermann, cand. theol., Leipzig.

Ritscher, Julius, P., Uhyst, Ob.-Laus.
Ritscher, Ludwig Alwin, P., Terpitz, Post Oschatz.
Ritscher, Ludwig Alwin, P., Wewelsfleth, Holstein.
Römpler, Schulrat, Seminardirektor, Plauen i. V.
Rösler, Archidiakonus, Mittweida.
Röthig, P., Struppen, Bez. Dresden.
Rudert, Diakonus a. d. Kreuzkirche u. Sophienprediger, Dresden-A.
Rüdiger, P., Rüdigsdorf b. Kohren.
Rüling, Diakonus, Lic. Dr., Leipzig.

Satlow, Johannes, cand. rev. min., Rittergut Dorfstadt b. Falkenstein i. Vgtl.
Satlow, Gerhard, cand. theol., Gorbitz b. Dresden.
Scheumann, Diakonus, Erbisdorf b. Brand (Sachsen).
Schmeisser, cand. rev. min., Zittau i./S.
Schneider, Adolf, P., Rennersdorf.
Schneider, Otto, Subdiakonus, Leipzig.
Schreiber, Max, Diakonus, Leipzig-Gohlis.
Schubert, Diakonus, Ebersbach i. S.
Schuch, Diakonus, Leipzig.
Schulze, Christian, Pfarrer, Lausigk.
Schulze, Gustav, Diakonus, Pulsnitz.
Schulze, Paul, P., Schwarzenbach a. S.
Schütze, cand. rev. min., Seminarlehrer, Löbau.
Schwerdtner, P., Strahwalde.
Seidel, P., Naundorf b. Oschatz.
Seltmann, Schulrat, Bezirksschulinspektor, Plauen i. V.
Sickert, P., Schmölln.
Siegert, P., Hermsdorf i. Erzgeb.
Simm, P., Salder i. Braunschwg.
Simon, P., Fröhden b. Jüterbog.
Spohr, P., Jonsdorf.

Tammenhain, Hilfsgeistlicher, Ernstthal (Hohenstein-Ernstthal).
Thomas, P. em., Dresden-Blasewitz.
Thonig, P., Loschwitz.
Tischer, Ludwig, cand. rev. min., Lehrer am Kgl. Gymnasium, Plauen i./V.
Tischer, Wilhelm, cand. theol., Zittau.
Trepte, cand. rev. min., Waldenburg i./S.
Trübenbach, P., Leutewitz b. Riesa.
Truöl, Diakonus an St. Nikolai, Kappel b. Chemnitz.
Tubesing, P. em., Chemnitz.
Tzschaschel, P., Taura i./S.

Usswald, Diakonus, Reichenbach i./V.

Vetter, P. em., Weinböhla.
Voigt, Woldemar, Pfarrvikar, Mügeln b. Oschatz.

Weber, Hilfsgeistlicher, Neustädtel b. Schneeberg.
Wehrmann, cand. rev. min., Dresden.
Weicksel, P., Podelwitz b. Leipzig.
Weise, cand. rev. min., Klotzsche b. Dresden.
Wetzke, Paul, P. prim. a. St. Petri, Bautzen.
Wetzke, Paul, Diakonus, Oschatz.
Wolf, Carl, cand. rev. min., Dresden.

Zeissig, Diakonatsvikar, Dresden-A.
Ziegeler, P., Riede (Hannover).
Zippel, P., Neumarkt i. Schlesien.

B. Die aktive Gesellschaft.

Curt Resch, stud. theol., Senior.
Gottfried Alex, stud. theol., Subsenior
Karl Prager, stud. theol., Sekretär.
Paul Meier, stud. theol.
Gerhard Kanig, stud. theol.
Johannes Sachse, stud. theol.
Hugo Rüdiger, stud. theol.
Karl Schleinitz, stud. theol.
Theodor Lieschke, stud. theol.
Johannes Sachsse, stud. theol.
Paul Lotichius, stud theol.
Friedrich Meier, Dr. phil., stud. theol.
Johannes Kupfer, stud. theol.
Theodor Hiller, stud. theol.
Arthur Däberitz, stud. theol.
Paul Hänsel, stud. theol.
Karl Rudolph, stud. theol.
Wilhelm Mengel, stud. theol.
Otto Lehmann, stud. theol.
Hugo Siegel, stud. theol.
Bernhard Erler, stud. theol.
Ernst Hünigen, stud theol.
Curt Weidenkaff, stud. theol.
Walter Plotz, stud. theol.
Johannes Herz, stud. theol.
Max Bischoff, stud. theol.
Otto Niedner, stud. theol.
Gerhard Goltzsch, stud. theol.
Paul Mrosack, stud. theol.
Hermann Mulert, stud. theol.
Alfred Zenker, stud. theol.
Johannes Jentzsch, stud. theol.
Martin Straube, stud. theol.
Karl Schwenke, stud. theol.
Walther Flade, stud. theol.
Johannes Ficker, stud. theol.
Paul Luft, stud. theol.
Paul Röthig, stud. theol.
Erich Ullrich, stud. theol.

Inhaltsverzeichnis.

An Herrn Geheimen Kirchenrat

Professor Dr. theol. Fricke zu Leipzig.

Wir kehrten heim aus rauhen Kriegeswettern,
Doch, ob verhallt des Völkersturmes Wehn,
Uns klang es noch wie Kriegsdrommeten Schmettern,
Als sollte es zu neuem Kampfe gehn,
Das Alltagswerk schien uns gering und klein,
Sein Ziel der Mühe kaum noch wert zu sein: —

Da zeigtest Du uns, Geistesheld, ein Ringen
Viel höh'rer Art, die heisse Geisterschlacht,
Du gabst uns Waffen in die Hand, zu zwingen
Des Wahnes und der Bosheit finstre Macht,
Ja wie ein Feldherr gingst Du uns voran,
Dem seine Streiter folgen Mann für Mann.

Und wenn in unserm Innern Kampf entbrannte
Gefährlicher als gegen äussern Feind;
Wenn unsre Seele Frieden nicht mehr kannte,
Der Waise glich, die in der Fremde weint,
So hast Du uns zum Friedefürst geführt,
Zum Gotteslamm, dem Preis und Dank gebührt.

Vom Zweifelspfad, aus dunklen Thales Gründen,
Aus tiefem Sumpf, aus schlammigem Morast,
Aus Dornenhecken, aus dem Netz der Sünden,
Von eitlem Jagen sonder Ruh und Rast
Errettet uns nur Jesu starke Hand,
Er ist der Weg zum obern Heimatland.

Er ist das Licht, das aller Welt erschienen —
Dies hast Du, teurer Mann, uns oft bezeugt —
Er kam herab, Verlorenen zu dienen,
Obgleich der Engel Chor vor ihm sich beugt,
Der König, dem kein andrer König gleicht,
Vor dem die Erde und der Abgrund weicht.

Es haben uns gelehrt manch werte Meister,
Sie haben uns gestellt auf Felsengrund,
Sie wurden uns wie Du die guten Geister,
Sie stärkten, festigten den Jüngerbund,
Dass wir nun selbst den Christ geglaubt, erkannt,
Der in uns heilig Feuer hat entbrannt: —

Dein Predigen war uns gewaltig Sausen,
War Frühlingssturm, vor welchem Morsches sinkt,
Es war wie Wogenprall und Meeresbrausen,
Das mächtig durch der Kirche Schiff erklingt;
Von Geistesblitzen ward erhellt die Nacht,
Ja neuen Lichtes Leben uns gebracht.

In diesem Lichte lehrtest Du uns schauen
Die Welt mit weitem Blick von Bergeshöhn,
Der Städte Strassen und der Dörfer Auen
Und durch sie hin den Sohn des Höchsten gehn,
Wie Er allein der Seele Dürsten stillt,
Die Wüste tränkt, die Öde, Leere füllt.

Du lehrtest uns das Menschliche verklären
Mit lauterm Streben, idealem Sinn,
Die Armen, Schmachtenden mit Manna nähren
Zur Sättigung, zu bleibendem Gewinn;
Wer Erdenzeit mit Ewigkeit durchdringt,
Gern Gott im Himmel frohe Lieder singt.

Du liessest unsre Herzen warm erglühen
Für unser teures deutsches Vaterland
Und hofftest, frisch uns werde blühen
Ein neuer Geisteslenz, von Gott gesandt,
Der uns gerüstet zu dem schweren Krieg
Und uns verliehen wundergrossen Sieg.

Ein deutscher Mann, getreu dem Land und Volke,
In dessen Mitte uns der Herr gestellt,
Hast Du gerungen, dass des Segens Wolke
Sich giesse über unser Kirchenfeld,
Zu reicher Ernte wachse edle Saat
Und bringe gute Früchte früh und spat.

Du hast gezeigt, wie wir dem Unkraut wehren,
Auf dass uns nimmer täusche Feindeslist,
Nicht Römlinge durch heimlich Gift verzehren,
Was zur Genesung uns gegeben ist,
Auch nicht uns trüge der Empörer Schar,
Die aller Weisheit, alles Friedens bar. —

Dein Alter ist jetzt gleich der Jugend worden,
Noch Jünglingskraft und Mut den Greis beglückt,
Weil Du gestanden an des Stromes Borden,
Des Lebenswasser Müde neu erquickt,
Wenn sie getaucht in solche Jordansflut,
Wenn sie entflammt von heilgen Geistes Glut.

Wir bringen, da zehn Lustren nun vergangen,
Seit an Soraben Du Dein Werk begannst,
Dir heute, alt und jung, die an Dir hangen
Und deren Liebe reichlich Du gewannst,
Den wärmsten Dank mit Herz, mit Mund und Hand
Und knüpfen neu das alte Geistesband.

Uns, die wir aus der Lausitz Land sind kommen,
Wallt in der Musenstadt auch blau und gold
Ein Banner hoch und hehr, zu Nutz und Frommen,
Dass wir nicht treten in der Lüge Sold,
Wir Treue halten auch in Kampf und Not
Und Glaubensgold bewahren bis zum Tod.

Wir scharen uns um Dich mit dieser Fahne
Und flehen voller Inbrunst zu dem Herrn,
Dass Er auch ferner Deine Wege bahne,
Hell leuchten lasse Deiner Hoffnung Stern,
Und wenn die Pfade hier durch Schatten gehn,
Wir droben uns im Lichte wiedersehn.

Ruppersdorf, Oberlausitz.

Joseph Mischner, Pastor.

Veteran von 1870/71.

Die grosse *Logia* im Paulinischen Missionsgebiet.

Von

D. theol. **Johannes Linke,**

Altenburg.

Bei meinen Quellenstudien über Entstehung und Entwickelung der christlichen Hymnik und Liturgik ward ich vom letzten Grenzgebiete der terminablen Reste der Urzeit zu den atopischen Stücken übergeführt, die nicht anders als im zweiten und ersten Jahrhundert ihre Wurzeln haben mussten. Es ist eine Riesenaufgabe, die Pitra'schen Sammlungen griechischer Hymnenschätze durchzuarbeiten und ferner alle die feinen Winke zu beachten, welche die kaum mehr bis ins Einzelnste zu beherrschenden Ergebnisse der patristischen Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte bieten. Auffällig aber trat mir dabei eine schon im zweiten Jahrhundert definitiv fixierte Terminologie entgegen, deren Stichworte dem neuen Testamente ganz geläufig sind, dort aber nach der landläufigen Auffassung lediglich ethisch-dogmatisch, nicht liturgisch aufgefasst wurden. Der erste Gedanke, das neue Testament einmal lediglich mit den Augen des Liturgen zu lesen, kam mir vor etwa 5 Jahren. Seitdem ward mir immer klarer, dass der Wortlaut der apostolischen Sendschreiben und Akta viel mehr offenbart, als wir herauszulesen gewohnt sind. Die einzige petitio principii, mit der ich an diese Schriften herantrat, war die Erwägung, dass die Apostel bei ihren Gemeindegründungen und -Beeinflussungen nicht bloss verkündigend und das Anschauungsgebiet erweiternd, ermunternd und korrigierend gewirkt, sondern auch Gottesdienst- und Gemeindeordnungen auf feste, überall als παραδόσεις schriftlich zurückgelassene Normen gegründet haben. Die Hauptsache war ihnen viel mehr die Ordnung des christlichen Lebens als die der Lehre. Der Intensität christlicher Lebensbezeugungen parallel wuchs Reichtum und Tiefe des Lehrtropus. Chronologisch vorschreitend erkennen wir auf den ersten Blick, mit wie wenig typischem Material die Apostel einer Gemeinde am Anfang entgegentreten. Überall aber regen sie weitere Selbstausgestaltung des Gemeindetropus an; im Gottesdienst

geben sie Raum für die Mitarbeit des Einzelnen.[1]) Nachbargemeinden tauschen gegenseitig ihre liturgischen und doktrinellen Sonderbesitztümer und -Errungenschaften aus. Die Apostel und deren Delegaten kommen wieder, bringen neue παραδόσεις mit. Endlich wächst auf dem Boden der Kulturwelt ein ungeheurer Reichtum in allen Stücken, hymnologisch, liturgisch, dogmatisch, ethisch, sozial heran, von dem das palästinensische, gesetzdreschende Mutterland keine Ahnung hat. Da erkennt Paulus die Gefahr zweier Christentümer. Wir können genau bestimmen, zu welchem Zeitpunkt ihn der Blitz durchleuchtet: Es muss allenthalben zu einer ἰσότης τῆς πίστεως kommen, nicht mehr ἐκκλησίαι, sondern ἡ ἐκκλησία, ἓν σῶμα, eine grosse κοινωνία τῶν ἁγίων [der τὰ ἅγια]. Das steht alles klar da.

Wir sehen am Anfang ausser der heut noch recht problematischen „διδαχὴ τῶν ἀποστόλων“ nur „τὴν ὁδόν“, den johanneischen Täuferkatechismus, dann „τὴν ὁδὸν ἀκριβέστερον“ den antiochenischen, endlich καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν“; ferner gleich anfangs auf palästinensischem Gebiet τὴν ἀλήθειαν, die wohl allen „δώδεκα“ und „ἑπτά“ zur Grundlage diente, welche sie auch Paulus aufzwingen wollten, während dieser dafür τὴν „σπουδήν“[2]) verbreitete, inhaltlich so gut wie dasselbe, berechnet auf die Ideenassociationen der Kleinasiaten. In Europa deponiert er „τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ als Hauptgrundlage und bald folgen die zahllosen Supplementparadosen „χάρις“, „δευτέρα χάρις“ [bez. „χάρις δοθεῖσα“], „γνῶσις“, „ἐπίγνωσις“ für die „τέλειοι“, die „ἀποκάλυψις“ bez. „τὸ μυστήριον κτλ.“[3]) Es führte hier viel zu weit, das alles topisch nachzuweisen; ich behalte das einer anderen Arbeit vor. Grösstenteils lässt sich der Inhalt dieser Paradosen, auf welche unfraglich 2. Petri 3, 16 [ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς“] weist, noch aus dem Zusammenhang andeutungsweise erkennen.

Was hat aber diese ganze Einleitung mit der Frage der λογία 1. Kor. 16, 1. 2. zu thun? Sie soll das Verständnis dessen, um was es sich dabei handelt, einigermassen vorbereiten.

Bis jetzt hat man diese λογία durchweg als Geldkollekte für die πτωχοὶ τῶν ἁγίων in Jerusalem und Judäa aufgefasst. Die Parallele zu Act. 11, 28—30; 12, 25 verführte dazu. Auf Agabos Prophetie, λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι, ein für die Klaudianische Aera beglaubigtes historisches Ereignis, senden die Antiochener unter Selbsteinschätzung (ὥρισαν ἕκαστος

[1]) Die vorgeschriebene Raumbeschränkung der Festschrift gestattet nur selten Belegzitate.

[2]) קִנְאַת־עָם und קִנְאַת־יְהוָה zu einem Gesamtwerk vereint = τὰ ἀγαθὰ und τὰ καλὰ ἔργα.

[3]) Später διδασκαλία ἡ ὑγιαίνουσα etc.

αὐτῶν) nach Massgabe ihrer Vermögenslage[1]) (καθὼς εὐπορεῖτό τις) etwas nirgends näher Benanntes εἰς διακονίαν nach Jerusalem. cf. auch πληρώσαντες τὴν διακονίαν Act. 12, 25. Das διὰ χειρός liess auf eine Geldunterstützung schliessen; gesagt ist es an sich nicht. Die Abordnung des Barnabas und Saulus geschieht πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους, in deren Händen also schon in jener Zeit die Verwaltung dieser Art Diakonie lag.

Nicht so einfach liegt die Sache bei der grossen λογία.

Es möchte nicht besonders auffällig erscheinen, gerade die palästinensischen Christen als durchaus verarmt anzusehen, denn, wenn irgendwo, so war unter ihnen durch die strikte Durchführung der Gütergemeinschaft und den Güterverkauf (Act. 2, 44. 45; 4, 34—37) der Privatbesitz verloren und das Kapital verausgabt. So stand es ja sicher noch zur Zeit der λιμὸς μεγάλη, allein das beweist doch wahrlich nicht, dass Judäa und Jerusalem sich noch in solch exemter Armut gegenüber der gesamten Kirche des Erdkreises befanden, als Paulus diese ökumenische Sammlung veranstaltet. Nach Act. 21, 20 sprechen Jakobus und die Ältesten zu Jerusalem zu Paulus: θεωρεῖς πόσαι μυριάδες εἰσὶν [ἐν τοῖς Ἰουδαίοις] τῶν πεπιστευκότων. Myriaden kranken doch wahrlich nicht mehr an dem Güteropfer der Erstzeit. Wenn sie an etwas kranken, so ist dies durch die Anfügung „καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν" ausgedrückt. Diese ihre judaistische Beschränktheit hat sie selbstredend auch gehindert, sich an der sonstigen Weiterentwickelung der christlichen Verkündigung zu beteiligen. Sie zeigen bei Paulus' Ankunft, dass sie bisher davon nichts wussten und staunen, als sie davon erfahren. Weit, himmelweit sind sie überflügelt von dem Reichtum christlicher Lebensgedanken, wie sie in Syrien, Kleinasien, Galatien, Griechenland und Rom längst wucherten. Diese ihre πτωχεία ist gross. Dieses ὑστέρημα gedenkt Paulus auszugleichen, damit ἰσότης entstehe; denn so kann es doch nicht weiter fortgehen, dass in der Metropole und im Mutterlande eine solche rings überflügelte Gesellschaft sitzen bleiben kann. Schon jetzt zeigt sich die Riesengefahr, dass diese πτωχοί den Paulinismus der Kulturwelt für πλεονεξία erklären und eine reaktionäre Revolution auf das Anfangschristentum ihrer beschränkten Ansichten unternehmen, welche schon ausserhalb aller Fühlung mit Christo selbst und seiner Lehre stehen. Dem muss begegnet werden durch eine Sammlung aller Besonderheiten, um zu dokumentieren, dass doch trotz aller Verschiedenheiten eine herrliche ἰσότης des Glaubens und der Heils-

---

[1]) So wäre zu übersetzen, wenn dabei an Geld zu denken ist. Wenn nicht, so würden wir zu sagen haben, Jeder von ihnen, soweit er dazu in der geeigneten Verfassung war, stimmte dem Beschluss zu, persönlich etwas zu senden, was zu dem Zwecke Act. 12, 24 diente: „ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο"!!

gewissheit vorliegt, ἓν πνεῦμα vor allem. Den Erweis will er liefern, dass die Gesamtkirche ἓν σῶμα, innerhalb dieses Organismus μία πίστις, vor allem gegründet auf ἓν βάπτισμα trotz verschiedener Form auch in den Taufriten, und über allen und in allem εἷς κύριος, εἷς θεός sichtbarlich hervortrete.

Um diese grandiose Thatsache εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν weltkundig zu machen, sammelt Paulus eine ökumenische geistliche Kollekte. cf. 2. Kor. 8, 24.

So erklärt sich auch Gal. 2, 10: μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, „wir sollten nur der Armen gedenken", ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.[1]) Das „ἵνα" ist kongruent den im v. 5: „ἵνα ἡ ἀλήθεια τ. ἐ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς"[2]), „ich gestand ihnen nicht einen Augenblick lang zu, dass ihre judaistische ‚ἀλήθεια' auch für euch allein massgeblich sein solle", und οἱ δοκοῦντες, die Eminenzen, Magnifizenzen ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο, legten mir nichts in den Weg, bez. „gaben mir nicht neue Zusätze", sondern im Gegenteil . . . v. 9 „γνόντες" τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι „nach Kenntnisnahme meiner „χάρις δοθεῖσα" [dem reichhaltigen Seitenstück zur judaistischen ἀλήθεια] δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ κοινωνίας, ἵνα κτλ. Auch dieses mittlere ἵνα ist dem ersten und dritten kongruent. Bei dieser Anwesenheit hat es sich absolut um keine Anteilnahme an etwaiger Armenpflege in Palästina, sondern um reine Lehrangelegenheiten gehandelt. Hier auf dem Apostelkonvent liegt der Anfang dessen, was nun Paulus vollbringt. Der κοινωνία-Bund ist durch Handschlag versiegelt. Was die Muttergemeinde besitzt, soll auch der Heidenwelt zu Gute kommen, aber auch der Überschwang des Besitzes der ethnischen Christenheit wird bei diesem Bündnis zur Übermittelung an die Palästinenser, die dagegen πτωχοί sind, garantiert. Diese folgenden Jahre gestalten zu der bereits vorhandenen ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν und ἀνάστασις τῶν νεκρῶν der symbolischen Paradosen das ἓν σῶμα und die κοινωνία τῶν ἁγίων hinzu und zwar unter der Ägide des ἓν πνεῦμα. Es ist die Zeit des sich genauer ausgestaltenden 3. Artikels, ebenso wie dieselben Schriften die reichere Durchgestaltung des 2. Artikels bezeugen. Die Hinzufügung [παραθήκη!!] des Schlusswortes ζωὴν αἰώνιον,

---

[1]) σπουδάζειν heisst da, wo es terminus technicus ist, im Sinne von „die „σπουδή" traktieren, kraft derselben handeln, sie in Anwendung bringen", ebenso wie „ὁδεύειν", nach „ἡ ὁδός" wandeln oder sie traktieren, „ὁδηγεῖν" unterrichten in „ἡ ὁδός", ähnlich εὐοδοῦν, εὐοδοῦσθαι. Natürlich haben alle neutestamentlichen termini technici gegebenenfalls im Context der Ausführungen auch ihre gewöhnliche Wortbedeutung. Beispielsweise heisst εὐαγγέλιον: 1. Leben Jesu. 2. Symbolum. 3. Heilsverkündigung.

[2]) Luther übersetzt gerade das Gegenteil von dem, was gemeint ist.

die den Aposteln Petrus und Paulus das Leben kostete, steigt als letztes Morgenrot der grossen Zeit gleichzeitig allmählich empor. Das Testament der ζωή-Märtyrer vollstreckt der einzig Überlebende in Apokalypse, der grossen ekstatischen Leichenrede und Apotheose, und Evangelium, welches die synoptische Verwaschenheit der spezifischen Charakteristika der bedeutsamsten Episoden aus dem Leben Jesu auf die ζωή-Zeugnisse desselben rektifiziert.

Unter diesem aus dem Gesamtüberblick über die liturgischen Spezialismen des neutestamentlichen Schrifttums gewonnenen Gesichtspunkte gewinnt nun die kurze Bitte der Urapostel, bei der reichhaltigen χάρις-verkündigung sich der πτωχοί [nach Matth. 5, 3 als geistlich Armen zu fassen] anzunehmen, erhöhte Bedeutung. Sie sind die in Christi eigener διδαχή [Matth. 7, 28!!] zuerst Berücksichtigten. Was die δώδεκα und ἑπτά in ihren Wirkungsgebieten als Paradosen hinterliessen, beruhte grösstenteils auf dieser διδαχὴ Χριστοῦ, wenn daneben auch die Einzelapostel noch andere Paradosen anfügten. Daher stammten sicherlich auch die τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Πέτρου in Korinth. Der Konventsabschied geht demnach dahin, dass sie gegenseitig die Paradosen tauschen und mitverwenden. Da nun Paulus die διδαχή-Bestandteile auf kleinasiatischem Boden σπουδή genannt hat, so verstehen die Galater sein Wortspiel recht gut 2, 10: „Ich nahm diese herzenseinfältige Form unter meine immer umfangreicher werdenden σπουδή-παραδόσεις um der πτωχοί willen mit auf. Eine Beschränkung auf sie ward ihm nicht auferlegt und so hat er die Gemeinden seines Heidenapostolats bis zu den äussersten Höhen, Tiefen, Längen und Breiten, d. h. bis zur 4. Dimension des transcendentalen Seins hinausgeführt. Es sei mir hier diese Kantische Parallele zu Paulus gestattet. Auf diesem Boden ward es ihm gewiss, dass das christliche Gemüt von Alt und Jung aller von ihm berührten Nationen kapabel war, auch die Mysterien zu begreifen, in die zu schauen er selbst gewürdigt war, ja, dass dieses potenzierte Geistesleben geradezu stationär wird, wo es einmal Fuss gefasst hat. Das überzeugt ihn, dass es ein Jammer ist, die Mutterländer und die Metropole in ihrer elenden πτωχεία zu belassen, ohne ihnen das fait accompli einer dem Gesamtstande der christlichen Gegenwart entsprechenden ökumenischen Norm vorzulegen, auf Grund deren eine ἰσότης des allgemeinen Glaubensstandes und dessen Bezeugung im Gemeindeleben, eine reelle κοινωνία τῶν ἁγίων sich aufbauen kann.

So weist im Galaterbrief, der schon rein lexikalisch beurteilt nicht anders als zwischen 2. Korinther- und Römerbrief eingeordnet werden muss, absolut nichts auf Geldsteuer. An der Stelle, wo 6, 6 ff. von Säen und Geben die Rede ist, geht das charakteristische κοινωνείτω durchaus nicht

auf Geldgeben, sondern auf κοινωνία ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς[1]). Das sind keine irdischen ὑπάρχοντα, sondern geistliche Güter. Das Säen auf Fleisch und Geist ist rein ethisch. Das τὸ καλὸν ποιεῖν v. 9 und das ἐργάζειν τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως geht auf ἔργα καλὰ und ἔργα ἀγαθά, über die sie von ihm παραδόσεις in den Händen hatten. Da ist auch nicht im entferntesten irgend etwas von Geldunterstützung an Arme in Jerusalem und Judäa zu mutmassen.

Nun sagt er aber 1. Kor. 16, 1: ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. Die ganze Korintherstelle ist also nur nach der Galaterstelle zu beurteilen. In Korinth leitet er den Befehl ein durch: Περὶ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους. Das Wort λογία ist ἅπαξ εἰρημένον, kann also ganz beliebig übersetzt werden.

Das διατάσσειν in Galatien hat von Ephesus aus stattgefunden und zwar persönlich bei seiner letzten Anwesenheit unter ihnen, die dem uns erhaltenen 1. Korintherbrief kurz voranging (Act. 19, 22). Auf dieser Reise ist er bei ihnen erkrankt. Sie thaten ihm alles mögliche zu Liebe, gaben alles, was sie hatten, hätten sich am liebsten die Augen ausgerissen und ihm auch diese gegeben Gal. 4, 15. Das was er unter ihnen persönlich ordnete, lässt er in Macedonien gleichzeitig durch Timotheos und Erastos in Gang bringen. Auch nach Korinth muss schon Meldung erfolgt sein. Um was es sich handelt, wissen sie dort. Unser erster Brief giebt nur genauere Weisungen: An jedem Sonntage (κατὰ μίαν σαββάτου, hier erstmalige Sonntagsbezeichnung bei Paulus) ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων. Das klingt freilich fast wie Peterspfennig, den jeder allsonntäglich zu Hause in die Sparbüchse einlegen und so als Almosenschatz aufsammeln soll. Eminent praktisch von Paulus gedacht, das gerade für die Sonntage anzuordnen!! Sie haben Sonnabends ihren Wochenlohn erhalten und sollen davon Sonntags einen Ehrenpfennig weglegen, namentlich da der Zweck, der Liebeserweis gegen die ἅγιοι,[2]) sich am besten für den heiligen Tag schickt. Alles recht schön, wenn nur dieser Gedanke nicht so verwünscht modern wäre!! Der Gedanke an den Wochenlohn, der Sonnabends ausgezahlt ist, und an einen feierlichen, stillen Sonntag — das ist doch der horrendeste Anachronismus! Allerdings ruhten die Christen gewiss schon damals μίᾳ τῶν σαββάτων und hielten diesen als kirchlichen Zusammenkunftstag, ja es wäre verwunderlich, wenn nicht das uns freilich erst in der Apokalypse begegnende Wort ἡ κυριακὴ ἡμέρα auch bereits

[1]) τὰ καλά und τὰ ἀγαθά sind aber stets bei Paulus konkrete liturgische termini. καλὰ ἔργα = Gottesdienst, ἀγαθὰ ἔργα = Gemeindedienst und zwar im geistlichen Sinne, der weltliche Gemeindedienst steht unter dem Siegelworte ἃ δεῖ, ἃ πρέπει κτλ.

[2]) Das ist seit der Stephanusverfolgung der Christenname aller Palästinenser.

zur selben Zeit tagesüblich gewesen wäre, in der uns κυριακὸν δεῖπνον begegnet und das geschieht schon 1. Kor. 11, 20. Eins ohne das andere ist kaum denkbar, zumal das Adjektiv κυριακός in diesem Sinne bei Paulus ἅπαξ λεγόμενον ist. In Ephesus gemünzt, war es in Korinth noch nicht gebräuchlich, ebenso wie er ja im selben Verse den Kirchgang noch „ἐπὶ τὸ αὐτό“ συνέρχεσθαι nennt, weil ihnen das geläufig war.

Was sollen sie am Sonntag und zwar an jedem Sonntag θησαυρίζειν? Hier heisst es nicht, wie Act. 11, 29 καθὼς εὐπορεῖτό τις, sondern ὅ τι ἂν εὐοδῶται, das aus dem paulinischen Idiom verstanden sein will. Ebenso 2. Kor. 9, 7: „ἕκαστος“ καθὼς προῄρηται τῇ καρδίᾳ jeder, wie er im Herzen erfasst, ergriffen, hingerissen ist. Gerade Sonntags soll es geschehen, weil an diesem Tage das geschieht, was 1. Kor. 14, 26 geschildert ist: ὅταν συνέρχεσθε ἕκαστος (sic!) [ὑμῶν] ψαλμὸν ἔχει (hat ihn, bringt ihn mit, singt ihn vor), διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει (hier ἔχει auch im Sinne: schwingt sich in momentanem Enthusiasmus dazu auf). Das bot sich als freies Erzeugnis des Augenblicks, bez. als persönlichstes Leben in Christo, erbaute im gegenwärtigen Augenblick die Einzelgemeinde, aber es ging das oft sehr Wertvolle der Gesamtkirche verloren, wenn es nicht fixiert und als Schatz aufgesammelt wurde. Es ist ganz wunderbar grossartig, zu bemerken, wie Paulus von dem bestimmten Gefühle erfasst wird, dass jetzt eben jener grossartige Kulminationspunkt der charismatischen Bezeugungen des Enthusiasmus eingetreten ist, dessen ὀσμή und εὐωδία nicht vorübergehen und verduften oder verhallen darf, ohne fixiert zu werden. Eine geheime, sollen wir sagen geoffenbarte Ahnung durchbebt ihn bereits, dass die Zeit des Niedergangs der Charismen bald eintreten werde, wie das später im 2. Timotheusbriefe klar erkennbar ist. In solchen Sachen ist ein Jahrzehnt von der grössten Bedeutung. Das ist im nationalen Leben nicht anders, als im religiösen.

So betrachtet ist es auch von Wichtigkeit, dass er so zeitig, gewiss etwa gegen Ostern, an sie schreibt. Er will bei ihnen wintern und dann wieder bis etwa Ostern bei ihnen bleiben. Es wird auf diese Weise der Ertrag eines Jahres aufgesammelt. Hier scheue ich nun den scheinbaren Anachronismus nicht, zu sagen, dass er das Ergebnis der Gedanken- und Gebetsfrüchte, Apokalypsen und Lieder eines Kirchenjahrcyklus als Einzelfrucht jeder Gemeinde neben dem, was sich früher so schon bei ihnen aufgesammelt hatte, zu besitzen wünscht. In der Hauptsache ist wohl daran gedacht, die ungeheure Fülle von Bezeugungen der Kraft Gottes zur fodina fundamentalis zu machen, aus welcher noch kommende, kühlere Geschlechter Gold graben können. Er selbst will nur Handreicher sein, λειτουργός, nicht Bearbeiter. In Jerusalem gedenkt er mit den Würden-

trägern das grosse Werk zu vollenden. Dazu will er die Repräsentanten der einzelnen Gemeinden selbst mitnehmen. Jede Gemeinde soll Delegate mit offiziellen Beglaubigungsschreiben ausgerüstet stellen (1. Kor. 16, 3), die entweder abgeordnet werden oder sich ihm anschliessen sollen.

Das, was nach 1. Kor. 16, 3 zu Jerusalem übergeben werden soll, heisst ἡ χάρις ὑμῶν. Das ist dasselbe Wort, welches unbedingt in seinem Sprachgebrauch der terminus seines corpus doctrinae ist. Es wäre auffällig, dieses Wort hier als „Gnadengeschenk“ oder „Gütigkeitsbezeugung“ zu fassen und dabei an Geld zu denken.

Im 2. Korintherbriefe wird der Angelegenheit breiterer Raum gewährt. Kap. 8, 1 teilt er ihnen mit τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας. Auch hier erinnert das Wort lediglich an χάρις δοθεῖσα, die ihm selbst durch Offenbarung zu teil gewordene Verkündigungsgrundlage. Handelte es sich bei der grossen λογία also um Fixierung der durch besondere Charismen innerhalb der Gemeinden zur Geltung gelangten Doktrinformen und liturgischen Formulierungen, so wäre dies gar nicht korrekter auszudrücken, als es hier geschieht.

Der 2. Vers ist überhaupt dunkel, aber bei einem Gedanken an Geld muss das ganze Kapitel furchtbar gepresst werden. Wie soll dann εἰς ὑμᾶς v. 6 gegenüber εἰς τοὺς ἁγίους v. 4 gefasst werden? Er kann doch nicht bei den Korinthern um eine ganze Jahressumme betteln und gleichzeitig mitteilen, die Makedonier hätten bestimmt, dass ein Teil ihrer Gelder in Korinth verteilt werden sollte. Luther verschleiert mit seinem „unter euch“ die ganze Sachlage. εἰς ὑμᾶς heisst nun und nimmermehr „bei“ euch oder „unter“ euch. Wie ganz anders klingt alles so klar, wenn man den Tausch der Charismen vor Augen hat. Da bitten sie v. 4 für sich um Übermittelung der χάρις des Paulus, sowie der bereits gesammelten κοινωνία, die für die ἅγιοι bestimmt ist. Dazu geben sie v. 5. alles, was sie haben, und das ist nach v. 2 und 3 gegenüber ihrer ehemaligen κατὰ βάθους πτωχεία eine ungemein reichhaltige und dabei rührend schlichte Sendung geworden, sodass wir v. 6 den Titus bestimmten, nun auch euch eben diese χάρις zukommen zu lassen und für eure Benutzung abzuschliessen. Diesem Gedankengang entspricht dann das Register ihrer Besitztümer v. 7: λόγος, γνῶσις, πᾶσα [jede kleinasiatische Form der] σπουδή, obenan die ἀγάπη [ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν, d. h. die in Erinnerung an die schöne Zeit bei euch, gewissermassen aus euch geschöpfte, in meinem Herzen entstandene καθ' ὑπερβολὴν ὁδός 1. Kor. 12, 31. = Kap. 13]. Zu diesen sollen sie sich das Herz schwellen lassen beim Entgegennehmen auch der neuen ihnen überbrachten, da er selbst das Urteil v. 8 darüber habe, dass der Einfluss der fremden σπουδή auch unter ihnen etwas der ἀγάπη ebenbürtiges ver-

anlassen werde. Ebenso klar sind nun auch v. 9—15. Wer da noch an Geld denkt, wird v. 14 ἐκείνων περίσσευμα und τὸ ὑμῶν ὑστέρημα niemals plausibel exegesieren können. Und sollte Paulus gerade glauben, mit Geld v. 19 πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν etwas besonderes zu vollbringen? Und um Geldes willen der Dithyrambus am Schlusse von Kap. 9. mit der δοκιμή, der ὁμολογία εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, der κοινωνία εἰς αὐτοὺς und wohl zu merken καὶ εἰς πάντας, ferner der ὑπερβάλλουσα χάρις ἐφ' ὑμῖν und endlich gar der ἀνεκδιήγητος δωρεά!!? Dieses δωρεά und Geld!! δωρεά das Siegelwort für himmlisch charismatische Begnadung durch den heiligen Geist Gottes!!![1])

Überzeugend wirkt eine wortgemässe Übersetzung, die wir einfügen müssen:

[2. Kor. 8, 1:] „Wir bringen euch, Brüder, zur Kenntnis die „χάρις-τοῦ-θεοῦ-ἡ-δεδομένη", wie sie sich in den makedonischen Kirchen ausgestaltet hat. [v. 2.] Dass in vielfältiger Erprobung ihrer Offenbarungserschütterungen[2]) der Überschwang ihrer χαρά[3]) und diejenigen Bezeugungen ihres Christentums, worin sie bisher in tiefster Armut standen, anschwollen zu wahrem Reichtum in Dingen, bei denen der einfältige Ton das ergreifendste ist, [v. 3] dass sie, soweit sie es im stande waren, ja über das zulässige Mass hinaus in Beraubung ihrer eigenen kirchlichen Schriftschätze [*also Originale, von denen sie sich nicht Zeit nahmen, Abschriften zu machen,*] [v. 4] unter viel Zureden unsere χάρις und die für die Heiligenschaft bestimmte Ritual-κοινωνία erbaten, [v. 5.] dazu, nicht wie wir hofften [*dass sie sich ganz gern an der Sache beteiligen würden*], sondern sich selber [*mit all' ihrem Besitz*] stellten sie von vornherein dem Herrn und mir zur Verfügung durch ihr „θέλημα τοῦ θεοῦ" (*mit „θέλημα τοῦ θεοῦ" hat er Makedonien christianisiert. Auf diesem Grunde haben sie weiter gebaut. „Ihr" ganzes θέλημα geben sie her, die für sie geheiligte Fundamentalgrundlage.*) [v. 6], sodass wir Titus zuredeten, dass er, da er bereits angefangen hatte, (eine Abschrift dieser makedonischen θέλημα-χάρις zu machen,) dieselbe auch vollends beendige und nun auch diese χάρις zu euch brächte. [v. 7]. Aber [*dabei dachte ich*], wie ihr in Allem reiche Fülle habt, in πίστις, im λόγος, in der γνῶσις, in jeder Abart der σπουδή und in der aus dem Gemeinschaftsleben mit euch in uns geborenen ἀγάπη, dass ihr auch in dieser χάρις zum Vollgefühl der Erhebung gelangt. [v. 8]. Ich sage das nicht befehlsweise, sondern weil ich annehme, dass durch die σπουδή Fremder bei euch etwas eurer ἀγάπη Ebenbürtiges die Frucht sein

[1]) cf. Eph. 4, 7 im selben Anschluss an die gewonnene ἑνότης. Act. 8, 20 im Gegensatz zu Geld! Eph. 3, 7 im Anschluss an seine χάρις δοθεῖσα, mit der er die Kulturwelt eroberte. Ebr. 6, 4 im Anschluss an das Spüren der Kräfte der himmlischen Welt gegenüber den schlichten Anfangsbüchern, die sie, die Hebräer, erst hatten v. 1. 2. [NB. ehe sie durch Paulus die grosse Concordienformel erhielten! Act. 2, 38. Röm. 5, 17. Dazu δώρημα Jac. 1, 16—18 etc.

[2]) θλῖψις ist terminus technicus für charismatisches Erfasstsein, Entzücktsein, heiliges Erbeben.

[3]) Terminus technicus für Ausdruck der Empfindung der seligen Lust der Quasimodogeniti, Neugetaufter, Wiedergeborener und lebendiger Christen.

werde. [*Oder: durch diese σπουδή der Anderen lernte ich etwas eurer ἀγάπη bluts-verwandtes kennen und schätzen, ihr werdet hier also eine Schwesterschrift entdecken*]. [v. 9]. Verstehet demnach die χάρις-τοῦ-κυρίου-ἡμῶν-Ἰησοῦ-Χριστοῦ [*wenn sie sagt:*] dass er, der Reiche, euretwillen arm ward, damit ihr durch seine Armut reich würdet. [*Schon dies Citat schliesst Geld aus!!*] [v. 10]. Und in dieser Sache gebe ich die Meinung dahin ab, nämlich dass dies euch [*nicht nur Fremden*] nützt, die ihr ja schon vor'm Jahre einen ersten Voranfang gemacht habt, nicht nur mit dem Ausführen [*dessen, was ich euch hinsichtlich des θησαυρίζειν befahl*], sondern auch mit dem guten Willen [*in den grossen κοινωνία-austausch mit als thätiges Element einzutreten.*] [v. 11]. Nun aber bringt auch die Ausführung vollends zu Ende, damit ebenso wie die Willensgeneigtheit, auch die abschliessende Fertigstellung aus dem Schatz des Besitzstandes [*offenbar werde.*] [v. 12]. Wenn also die Willensgeneigtheit vorliegt, so ist einer gottgenehm schon nach dem „wenn er etwa hätte", aber natürlich nicht nach dem „er hat gar nichts". [v. 13] Selbstverständlich nicht, dass dadurch anderen eine Erleichterung, euch aber eine Beschwerung verursacht werden sollte [*d. h. als wenn wir nur an euch die Zumutung stellten, diese Masse Fremdstoff zu verdauen, andere aber, da an sie von aussen her keine solche Fremdfülle herantritt, es leichter haben*], sondern in Rücksicht auf Gleichheit. In der Jetztzeit dient (freilich) euer Ueberschwang (wohl) zur Lückenbesserung Jener, [v. 14] (aber doch nur) damit eben auch Jener Vollfülle ausschlage zu eurer Lückenbesserung, wodurch Gleichheit entstehen muss, [v. 15] wie geschrieben steht: Wer viel hatte, hatte nicht mehr als andere, und wer wenig hatte, stand nicht hinter den anderen zurück. [v. 16] Gott aber sei Dank, der dieselbe σπουδή im Herzen Titi zu eurem Bedarf gegeben hat, [*ähnlich wie mir die χάρις δοθεῖσα in meinem Herzen durch Gott zu teil wurde*] [v. 17] sodass dieser schon die Aufforderung gern entgegennahm, darauf hin aber nur um so fleissiger in freiwilliger Selbstlosigkeit sich in Bereitschaft setzte und [*so mit allem gerüstet*] zu euch auszog. [v. 18] Wir schickten aber mit ihm denjenigen Bruder, dessen Lob im εὐαγγέλιον durch alle Kirchen klingt,[1]) [v. 19] nicht das allein, sondern er ist auch unser von den Kirchen cheirotonierter[2]) Missionar in Sachen dieser von uns bediensteten, euch bezüglichen χάρις zur Ehre des Herren selbst und Erledigung unseres Vorhabens [v. 20], um zu vermeiden, dass uns jemand tadle in Hinsicht dieser von uns bediensteten Riesenaufgabe, [v. 21] indem wir dabei selbstredend nur Gutes[3]) im Sinne haben, nicht nur vor dem Herrn, sondern auch vor Menschen. [v. 22] Wir sandten aber mit ihnen auch unseren Bruder, den wir würdig befunden haben als einen in vielen Dingen vielfältig bewanderten [*einen Mann mit grossem Überblicke über die verschiedenen Mannigfaltigkeiten da und dort bei grossem wissenschaftlichen Eifer*], der aber jetzt [*wo es diese grosse Aufgabe gilt*] um noch viel regsameren Trieb empfindet, sich in die Arbeit zu stürzen in erwartungsvollem Vertrauen auf euch [*und das, was er in der attischen Metropole vorfinden wird*] [v. 23], indem wir gleicherweise über Titus, der mein κοινωνία-helfer und euch betreffend Mitarbeiter ist, als über unsere Brüder, die Sendboten der Kirchen und eine Ehre Christi sind, [v. 24] die Darlegung eurer ἀγάπη und zugleich

---

[1]) Simon-„Niger" von Kyrene, der Vater des [Simon-]„Rufus" und Alexander? War etwa das Matthäusevangelium schon in Urauflage verbreitet?

[2]) Zwischen χειροτονία und χειροθεσία wird schon zu dieser Zeit streng geschieden. Die Mandatare und Mandate haben verschiedene Rangstufe.

[3]) Mit entschiedener Hinweisung auf καλὰ ἔργα, Gottesdienst.

unseres Rühmens über euch gegen sie in das Angesicht der Kirchen [*überall öffentlich*] vollzogen haben. [*Eine vernünftige Satzkonstruktion, bei der kein „Aber" mehr eingeworfen werden kann, gelingt wohl schwerlich. Der schauerlich schwerfällige Satz soll mutmasslich heissen: Wir haben eure* ἀγάπη *den Kirchen unterbreitet und euch dabei wacker vor den Sendboten derselben gerühmet, und darum ist wie oben Titus der betreffende Bruder*[1]) *jetzt noch um viel mehr begieriger, euren Geist und den Reichtum eures Gemeindelebens in Psalmen, Lehren, Apokalypsen, Zungen und Auslegungen kennen zu lernen.*]

[Kap. 9, 1] Zwar betreffs des Dienstes gegen die Heiligen ist es mir überflüssig, euch zu schreiben, [v. 2] denn ich weiss eure Geneigtheit, die ich über euch rühme gegen die Makedonier [*indem ich bekannt gab*], dass Achaia seit vorigem Jahre in Bereitschaft war, und der aus dem Blick auf euch entstammte Eifer hat die meisten angespornt. [v. 3] Ich habe aber die Brüder gesandt, damit nicht etwa unser so bestimmtes Rühmen über euch in diesem Stücke zu nichte würde, dass ihr wie gesagt in voller Rüstung seiet, [v. 4] damit nicht etwa, wenn Makedonier mit mir kommen sollten und euch unvorbereitet fänden, wir — um nicht zu sagen „ihr" — Schande erlebten in dieser Zuversicht. [v. 5]. Ich erachtete es darum für nötig, den Brüdern zuzureden, dass sie zu euch vorauswanderten und vorweg in Stand setzten diese eure vorvermeldete εὐλογία, dass diese ja bereit sei in der Weise, dass es wirklich eine εὐλογία und nicht eine πλεονεξία sei. (*Aus diesen beiden Worten wird evident klar, was 1. Kor. 16, 1* ἡ λογία *ist; nämlich dasselbe, was hier volltönender* εὐλογία *heisst, im Gegensatz zu* πλεονεξία. *Dies letztere wörtlich als* πλέον ἔχειν, *als Mehrhaben, Grossthun mit überlegenem Besitz, blossem Prunkstück. Der Gegensatz ist das schlicht majestätische, wirklich schöne, wohllautende Wort, ebenso wie in Makedonien der* πλοῦτος τῆς ἁπλότητος. *Es soll eine in kirchlicher Sprache, liturgisch korrekte, nüchterne und doch grandiose Formulierung der Heilsgedanken werden. Sorgfältige Begriffswägungen sollen stattfinden. Das erklärt uns auch 1. Kor. 3, 22, ob* κόσμος [*statt* οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα *im 1. Artikel*], *ob* ζωή [*oder* βασιλεία τῶν οὐρανῶν *oder* σωτηρία *im 3. Artikel*], *ob* θάνατος [= θανατοθείς *oder* ἀποθανών, *bez.* τελειωθείς *im 2. Artikel*], *ob* ἐνεστῶτα [αἰῶνα *im Parusiesatz hinsichtlich der Apokatastasis und Anakephalaiose*] *ob* μέλλοντα [κρίνειν *etc. im 2. Artikelschluss*]. *Alle diese Symbolfragen gestalten sich jetzt immer sicherer heraus gegenüber früherer Wortverschiedenheit bei Sinn- und Inhaltsähnlichkeit. Darüber gab es schon viel leidigen Streit unter den 4 Parteien, deren jede auf die Worte schwur, die sie bei der mündlichen traditio symboli eingeprägt erhalten hatten. War doch die einheitliche Grundlage der hebräische Wortlaut, dessen zutreffendste Übersetzung die Kommissionen der Einzelgemeinden und endlich der Centralrat der höchsten Würdenträger feststellen sollten. Für jede Gemeinde, die sich selbstredend an ihre eigene Form anklammerte, galt es nunmehr Bescheidenheit, Verzicht, nicht mehrhabenwollende pleonektierende Überhebung und Forderung, dass die anderen gerade ihnen nachgeben sollten. Ebensowenig durften sie aber auch mit ihren Schätzen zurückhalten, denn je mehr sie der Gesamtheit bieten, um so mehr kommt als wirkliche* εὐλογία, *als herrlichster Wohllaut, als thatsächliche Segnung zurück.*) [v. 6]. Das aber *(sei euch vergewissert):* Wer spärlich sät wird auch spärlich ernten und wer auf Wohllautenheiten sät, wird auch Wohllautenheiten ernten; [v. 7] jeder gerade so, wie er unmittelbar zuvor ergriffen worden am Herzen, nicht aus leidiger, miss-

[1]) Lukios von Kyrene? Eventuell — Lukas, der dabei für sein Evangelium Unterlagen sammelt.

mutiger Stimmung und nicht aus der Feder gekaut und erzwungen, denn einen unbefangenen *(serenum)* Geber liebt Gott. [v. 8]. Doch Gott ist vermögend, die ganze χάρις in euch einströmen zu lassen, dass ihr in allem, allerwege, alle Selbständigkeit besitzend, euch ausströmen lassen könnt in das ganze ἔργον ἀγαθόν *(den Gemeindedienst)* [v. 9] wie geschrieben steht: „Er“ streute aus, gab den Armen *(*πένησιν *nach dem Citat gegen* πτωχοί *bei Paulus)*, seine Gerechtigkeit *(im Ausgleich)* bleibt in Ewigkeit. [v. 10]. Der aber Samen darreicht dem Säemann, der wird ebenso Brot zur Speise reichen als auch reich werden lassen euer Gesäme und mehren die Sprosse eurer Gerechtigkeit. *(Also er giebt euch in's Herz Samen, auszustreuen, dafür kommt zurück an euch von dem Boden, auf den ihr säet, Brot zu eurer Speise, daneben viel Segen drüben und viel Segen hüben, Mehrung allenthalben*). [v. 11]. In allem werden wir (bez. werdet ihr) bereichert in alle Einfalt hinein *(das ist das Ziel, das höchste und herrlichste an Gedanken, Empfindungen und Worten in Formen erhebendster Einfalt zu prägen*), welche durch uns *(unter unserer Schlussredaktion)* eine Normal-Eucharistie gegen Gott beschafft, [v. 12] sodass der Dienst dieser Liturgie (*die Helferarbeit an dieser Liturgiefixierung, dieses Wort im weitesten Sinne gefasst*) nicht allein die Dürftigkeit der Heiligen wieder auszufüllen (auszugleichen) im Begriff ist, sondern überaus grossartig werden wird durch so Vieler [Gemeinden] „Gottespreise“, [v. 13] die durch die Erprobung dieses Dienstes (Helferswerkes) Gott lobpreisen wegen der Unterstellung eures [Sonder]bekenntnisses zu dem Evangelium Christi (*unter das allgemeine*) und der Einfalt der κοινωνία, die auf sie und dazu gleichzeitig auf alle berechnet ist, (*Hier ist es klar, dass es sich um eine Neufixierung des Taufbekenntnisses sowie sonstiger Rituale auf den bereicherten Inhalt des vollständig darzubietenden Gesamtevangeliums und um die Herstellung einer Gemeinschaft aller zu einer Gesamtkirche handelt unter Zugrundelegung einer einheitlichen Norm in möglichst schlichter Form.*) [v. 14] und in ihrer Bitte über euch Sehnsucht haben nach euch hinsichtlich der ὑπερβάλλουσα χάρις τοῦ θεοῦ, deren ihr teilhaftig seid. (*Das geht auf die nach dem* κυριακὸν δεῖπνον *geordnete* μνεία, *bei der das Herz zur fernen Gemeinde fliegt, Gottes Segen auf sie herabfleht und den Segen jener für sich ersehnt, cf.* εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως *Phil. 4, 15. Paulus will die Korinther reizen, eine ganze Jahressammlung zu bereiten, von der in aller Welt bekannt wird, dass diese* ὑπερβάλλουσα χάρις, *dies non plus ultra eines corpus doctrinae aus seinem lieben Korinth stammt, an dem sein Herz hängt. Vor seinem geistigen Auge leuchtet wie eine fata morgana die* ὑπερβάλλουσα χάρις *der Gesamtkirche auf und darum bekennt er, dass das alles nicht Menschenarbeit, sondern* δωρεά *ist.* [v. 15]. Gott sei Dank für seine unaussprechliche δωρεά! [*Paulus ist sich bewusst, dass hier der heilige Geist eine letzte ausserordentliche, unaussprechlich grossartige* δωρεά-*wirksamkeit an der Kirche entfaltet. Allenthalben Morgenthau, daher noch im Philipperbrief 4, 10 der Jubel* „ἀνεθάλετε“, *wo die ganze Stelle 4, 10—20 ganz im selben Sinne vom Austausch geistiger Schätze,* ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτὴ εὐάρεστος τῷ θεῷ, *handelt und mit demselben Gottespreise schliesst.* Zu beachten v. 19: ὁ θεὸς πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κτλ.)

Nun denn: Wo bleibt da die Geldkollekte?

Noch gilt es freilich, sich mit dem Römerbrief abzufinden. Kap. 12, 13 hat kurz das ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες. χρεία ist zu dieser Zeit längst der terminus technicus für „geistliches Amt“ und die Vorschrift enthält nichts koinonistisches, was nicht die Korintherbriefe böten.

Eine Schwierigkeit liefert nur Kap. 15. Tendenziöse Abneigung gegen das Ganzlassen überlieferter Komplexe will freilich die 2 Schlusskapitel nicht als zu diesem Briefe gehörig angesehen wissen, allein das thut nichts zur Sache. Wenn es nicht für unpaulisch zu erklären ist, wirft es seine Schatten auf die Frage nach dem Charakter dieser Kollekte. Es dürfte fraglich sein, ob es einem falsator späterer Zeit gelingen konnte, Paulus in den Punkten zu kopieren, die uns hier interessieren, ohne dass er dabei ertappt wird. Schon 15, 5 u. 6 mit seinem τὸ αὐτὸ φρονεῖν und ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι, v. 7 das προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους . . εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ und die ganze Überleitung bis v. 15 heimelt uns nach dem obenstehenden als λόγος γνήσιος an, wieviel mehr v. 15 ff. Im ganzen Briefe an die Römer tappt er vorsichtig auf unbekanntem Territorium und fasst sie mit Glacéehandschuhen an. Er hat eigentlich dort, wo alles ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον gebaut ist, nicht viel zu suchen, noch weniger zu fordern, aber es entspricht ganz seiner Natur, τολμηρότερον auch den Griff dorthin zu wagen, wohin er nach Act. 19, 21 sein Ziel steckt. Die Bezeichnung Pauli als λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη hat nichts auffälliges, so nennt er sich allenthalben, im Brief an eine fast durchweg aus Judenchristen oder Proselyten bestehende Gemeinde wird auch ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ verständlich, warum soll er nicht das feierliche Amtswort nach so herrlichen Erfolgen in der gesamten Heidenwelt gleich einer ganzen Anzahl ähnlicher Neubildungen, die ihm früher den Spottnamen ἰδιώτης eingetragen haben, in der Letztzeit zu Korinth, wo er in oberpriesterlicher Würde die grossen κοινωνία-schätze verwaltete und sichtete, dieses Wort wieder als ἅπαξ εἰρημένον münzen? Das weitere steht aber ganz auf gleicher Höhe mit dem, was sich aus den Korintherstellen ergeben hat: ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Nun heisst doch sicher ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν nicht, wie bei Luther: „auf dass die Heiden ein Opfer werden“, sondern „dass das, was die Heidenwelt als ihre sakramentale Opfergabe darbringt, gottgenehm (beziehentlich von den ἅγιοι wohl aufgenommen) und im heiligen Geist geheiligt sei. Die καύχησις v. 17 ist aus dieser seiner Situation begreiflich und v. 19 heisst nicht, er habe von Jerusalem bis Illyrien „alles mit dem“ Evangelium erfüllt, sondern, er habe auf diesem Riesengebiete „das“ Evangelium bereichert. Dass v. 24 ὑμῶν ἐμπλησθῶ nicht „mich an euch ergötze“ bedeutet, begreift nun jeder. Es heisst, dass er vorher noch aus ihrer Fülle schöpfen will. v. 25 νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις heisst doch hier schon in Rücksicht auf ἱερουργοῦντα einen Amtsdienst thun, der v. 26 ganz wie in den Korintherbriefen des genaueren erklärt wird. Dass hier nur von den πτωχοί der Heiligen in

Jerusalem, nicht auch in Judäa geredet wird, will an sich wenig besagen. Aber v. 27. ist ein böser Stein im Wege. Dieses εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς. Das sieht wahrhaftig wie Geld aus! Kurzsichtige Augen werden hier schwerlich etwas anderes herauslesen und es trotz des σφραγισάμενος noch auf Geld deuteln, selbst bis zu dem schauerlichen Bankiersgedanken, dass er eine zur amtlichen Justifikation und Entlastung fertige Rechnung ablegen und beglaubigte Quittung ausstellen lassen wolle. Allein, wie kommt er dann v. 29 plötzlich auf das aus 2. Kor. 9, 5. 6 bekannte εὐλογία? Was nutzt denn, wenn diese εὐλογία für Jerusalem Geldgabe ist, dieses Kommen ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ den Römern?? Oder soll Paulus hier mit diesem Worte ganz gegen seine Art etwas anderes meinen? Damit ist nichts anzufangen. Von diesem und v. 31 aus: ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις, ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς ist die ganze Stelle zu verstehen. Wir sollten doch meinen, dass dazu Paulus keine Fürbitte der Römer braucht, dass ein den Heiligen, noch dazu armen Heiligen dargebrachtes, so riesiges Geldgeschenk (ἁδρότης 2. Kor. 8, 20), eine Weltkollekte auch noch εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις. Alle Finger hätten sie sich darnach lecken müssen, um es im Volksdeutsch auszudrücken. Nein, dazu braucht er die Fürbitte der ganzen Christenheit, dass es wohl aufgenommen werde, wenn er eine solche Riesensammlung von Geistesprodukten als προσφορά [1]) der Heidenwelt auf den verödeten Altar der Muttergemeinden niederlegen will und als λειτουργός und ἱερουργῶν der Heidenchristenheit eine Union aller, eine κοινωνία fordert! Wenn er nun hoffen darf, dass dies Werk den Heiligen genehm sei, dann darf er nach Annahme der κοινωνία auf seiner Spanienreise auch zu ihnen bereits mit der ganzen Fülle der εὐλογία [2]) kommen zu können erhoffen. Dann kann er als über das Gesamtgebiet der Kirche autorisiert auch wagen, gegen sein früheres Prinzip Gemeinden zu besuchen, die auf anderen Grundlagen erbaut waren. Er bringt ihnen dann neben Neuem das normative Allgemeine.

Ist aber wirklich jene Doktrin-δωρεά zu verstehen, so heisst v. 28 ἐπιτελέσαι fertigmachen, vollends aus- und durcharbeiten, abschliessen mit den στύλοι und δοκοῦντες und σφραγίζεσθαι heisst ganz korrekt wie überall: „das Siegelwort schreiben", modern ausgedrückt: das Titelblatt stili-

---

[1]) cf. Dazu Paulus Selbstzeugnis Act. 24, 18: προσφοράς.

[2]) λογία und εὐλογία haben ihrer Bedeutung nach eine direkte Beziehung zu dem terminus κανών. cf. Gal. 6, 16: τούτῳ τῷ κανόνι στοιχεῖν und Phil. 3, 16 εἰς ὃ ἐφθάσαμεν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Im Gegensatz Hebr. 5, 12: στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν „λογίων"!!; Für das Ohr gleichlautend mit dem Genitiv plur. des neugemünzten ἡ λογία!

sieren, damit das fertige Buch edieren.[1]) Es ist die Frucht eines zwanzigjährigen Christentums auf dem Boden der Kulturwelt. Nun kann v. 27 nichts anderes bedeuten als: der innerliche Geist aller Form, der einheitliche, der der ganzen christlichen Bewegung zu Grunde liegt, ist da. Er ist von Jerusalem ausgegangen. Sein sind auch die Heiden teilhaft geworden. Die Fundamentalgrundlage ist das Alte Testament, beziehentlich das Protevangelium des neuen Testaments. Darauf sind die Muttergemeinden sitzen geblieben. Alle äusserlichen Lebensordnungen, τὰ σαρκικά, regulierten sich für sie nach den Mosaischen Vorschriften, die beschränkte Exklusivität der heimischen Myriaden involviert bereits das Hemmnis einer Verständigung mit der in überschwänglicher Grossartigkeit sich auf ganz anders gearteten äusseren Lebensordnungen aufbauenden Heidenchristenheit. Ungeheuere Differenzen selbst auf fleischlichem Gebiete haben sich ergeben, hinsichtlich der Beschneidung, des respektiven Fleischessens (Schweine-, Hasen- und Götzenopferfleisch), Umgangsleben, Frauenemanzipation, Sonntagsfeier im bürgerlichen Sinne und so fort. Es ist der letzte Moment, der doch noch vielleicht eine Vereinheitlichung ermöglicht. Da gilt es, dass die Heidenwelt die normativen Bestimmungen über die σαρκικά in ihren Gemeinden den erstarrten Muttergemeinden anliefere, unterbreite und die Forderung stelle, dass diese gegenüber zahllosen Einschränkungen ihrer Freiheit hinsichtlich der πνευματικά, denen sie sich willig unterzogen haben, ihnen auf dem Gebiete der sarkischen Ordnungen durch Sanktion derselben entgegenkommen. Der Sinn der Stelle wird also ein gerade umgekehrter, als er gewohnheitsgemäss gefasst wird. Die Heiden haben nicht eine Pflicht, sondern ein Recht auf Übermittelung der λειτουργία! Sie, die nicht das Erstgeburtsrecht im Himmelreich haben, sind lange schon darin ὀφειλέται.

Wenn das schon eher, gleich von Anfang an geschehen wäre, so würde es jetzt nicht so schwer. Den erstarrten Judaisten hätte ein λειτουργεῖν ἐν τοῖς σαρκικοῖς, eine fortlaufende Verständigung gleich jener Act. 15 viel von der Erstarrung erspart. Die Zeit der Juden ist aus. Diesem Nachweis gehört die Gedankenentwickelung des Galater- und Römerbriefs. Solche Worte war die Heidenchristenheit der Judenchristenheit längst schuldig. Die Korintherbriefe bieten das Material zur Schulung der Heidenchristenheit für die grosse Einheit. Die Letztbriefe aus der Gefangenschaft stehen schon auf der Grundlage der faktisch gewonnenen

[1]) σφραγίς ist an der Buchrolle im Regal das heraushängende Pergamentblättchen, welches die Titelüberschrift des Buches enthält. cf. 2. Tim. 2, 19, ferner Apokalypse.

Solidarität. Darum tragen sie den neuen Charakter der beruhigten und beruhigenden Gewissheit des Endsieges der weltumspannenden, weltdurchdringenden christlichen Wahrheit. Hier schliesst am Ende das ἀλήθεια-wort sich wieder mit dem ebionitischen Anfangsworte zum Ringe zusammen. Die Johannesbriefe lehren dies ebenfalls, die Petrusbriefe korrespondieren den sämtlichen Stadien so genau, dass eine Datierung in ein ferneres Jahrhundert unmöglich erscheint. Vergleiche ferner Judae v. 3. Die Tendenz des Johannesevangeliums wird aus den Pastoralbriefen Pauli vollkommen klar, wenn die oben angeführten liturgischen Gesichtspunkte den terminus παραθήκη in das rechte Licht stellen, der Hebräerbrief gehört zu den Stücken, die Röm. 15, 28 unter τὸν καρπὸν τοῦτον inbegriffen werden und die Apokalypse ist ein durchaus gleichzeitiges Elaborat aus den Tagen, in welchen das Endwort unseres dermaligen apostolischen Symbols durch Kampf, Martyrium und Beschluss der letzten στύλοι zur Annahme gelangte. Wie stark für Paulus noch die Motive der vergangenen Jahre wirksam waren, lehren Eph. 2, 19 ff. 3, 8 ff. 3, 18 ff. 4, 3 ff. 4, 13 ff., 4, 16 ff. Kol. 1, 5: νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, welches da sei der πλοῦτος unter den Heiden etc. Ist das Geld? Ferner Philipp. 2, 17: εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω κτλ., 2, 13: ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας cf. ηὐδόκησαν Röm. 15, 27., endlich 2, 4: τὰ ἑτέρων ἕκαστοι und 1, 19: ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος cf. Eph. 4, 16: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κτλ. und 4, 13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως κτλ. κτλ. Der Raum dieses Essays ist viel zu gering, um die ganze Fülle der Beweise belegmässig niederlegen zu können, die zur Verfügung stehen, um die Thatsache zu beglaubigen, dass wir Paulus als τὸν λειτουργὸν καὶ ἱερουργοῦντα τῆς κοινωνίας τῶν ἁγίων καθ' ὅλην οἰκουμένην, in letzter Linie mit Petrus vereint als den Schlussredaktor des sogenannten [??] apostolischen Symbols zu verehren haben. Die zahllosen weiteren Argumente, die das neutestamentliche Schrifttum dafür selbst bietet, stelle ich in einiger Zeit anderweit zur Verfügung.

Das Verhältnis des 2. Petrusbriefes zum Judasbriefe.

Eine Untersuchung

von

Lic. th. **Oskar Michael,**

Religionslehrer am Kgl. Realgymnasium in Annaberg.

Die Frage, wie die Beziehungen des 2. Petrusbriefes zum Judasbriefe zu erklären seien, ist seit einem reichlichen Jahrzehnt von neuem und auf eingehendste Weise erörtert worden. Friedrich Spitta[1]) hat mit aller Energie zu beweisen gesucht, dass der 2. Petrusbrief der ursprünglichere von beiden Schriftstücken ist, von ihm hänge der Judasbrief durchaus ab. Eine weitere Behandlung hat das Problem durch Ernst Kühl[2]) erfahren. Er schlägt einen anderen Weg ein, indem er einen ursprünglichen Brief von unserem vorliegenden 2. Petrusbriefe scheidet. Diesen gewinnt er durch Ausscheidung von 2. Pt. 2, 1 — 3,2 und eine kleine Textänderung in 2. Pt. 3, 3. Von dem Briefe in seiner ursprünglichen Gestalt sei der Judasbrief beeinflusst. Dann habe bei einem bestimmten Anlass ein Interpolator die markigen Aussprüche des Judasbriefes in den 2. Petrusbrief eingefügt. So sei die jetzige Gestalt des 2. Petrusbriefes entstanden.[3])

Kühl meint, gegen die erwähnte Auffassung sei schwerlich ein Bedenken geltend zu machen. Dass auf dem von ihm eingeschlagenen Wege sich die einzelnen einschlagenden Fragen leichter beantworten lassen als auf Spittas Wege, wird eine genauere Vergleichung beider Anschauungen

---

[1]) Spitta, der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung, Halle 1885. — Auf sein oben erwähntes Resultat kommt er auch zu sprechen im 2. Bande seiner Untersuchungen „zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums“ (Göttingen 1896) in den Studien zum Hirten des Hermas. Vergl. S. 399—411.

[2]) In der 6. Auflage des Meyerschen Kommentars (12. Abt.: Die Briefe Petri und Judae, Göttingen 1897).

[3]) Vergl. a. a. O. besonders die Einleitung zum Kommentar über 2. Pt. S. 336 ff.

zeigen. Aber ob sich auf diese Weise alle Schwierigkeiten heben, und weiterhin, ob es die einzig mögliche Lösung des Problems ist, möchte doch dahingestellt bleiben.

Der Schreiber dieser Zeilen hat seit mehreren Jahren eingehende Studien über die beiden erwähnten Briefe gemacht, vornehmlich nach seiten der eschatologischen Beziehungen. Gelegentlich dieser Arbeiten musste er sich ein Urteil bilden über das litterarische Verhältnis beider Briefe zu einander. Ein ähnlicher Mittelweg — wie man die Lösung im Vergleich zu den bisher herrschenden nennen kann — wie Kühl ihn einschlägt, wurde vom Verfasser eingeschlagen, bis ihn die erneute Untersuchung anderer Meinung werden liess. Eine genaue Aufstellung der Parallelen beider Briefe zeigte die Schwierigkeit einer Annahme direkter Abhängigkeit und wies auf die — kaum je von den Auslegern in Betracht gezogene — Anschauung, beide Briefe in ihren gemeinsamen Beziehungen zurückzuführen auf eine dritte Grösse. Ob bei dieser Hypothese die einschlagenden Fragen nicht ebenso leicht wie bei der Kühlschen gelöst werden können, und ob man auf diesem Wege der Eigenart der beiden Schriften nicht gerechter noch als in den angeführten Lösungen werden kann, sollen folgende Zeilen kurz darthun.

Um die folgenden Darlegungen übersichtlich zu gestalten, stellen wir uns zunächst sämtliche Beziehungen beider Briefe zu einander zusammen, ohne einen Unterschied zwischen Form- und Sachparallelen, blossen Ähnlichkeiten und wirklichen Parallelen zu machen.[1])

	Judasbrief	2. Petrusbrief
1	1 Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος	1. 1 Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ
2	2 ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη	1. 2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη
3	4 οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα	2. 3 οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ
4	4 τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν	2. 2 πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις
		2. 7 τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς

[1]) Die Zahlen sind beigefügt, um das Hinweisen auf die betreffenden Parallelstellen zu erleichtern.

	Judasbrief	2. Petrusbrief
		2. 18 ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις
5	4 τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι	2. 1 τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι
6	5 ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ἅπαξ πάντα	1. 12 διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας
7	5 κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν	2. 1 ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ — καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν
8	6 ἀγγέλους δὲ τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκτήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν	2 4 εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σιροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους
9	7 ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι	2. 6 καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς
10	8 ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν	2. 10 μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους cf. Judasbrief unter 9.
11	8 κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν	2. 10 καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες
12	9 ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος	2. 11 ὅπου ἄγγελοι ἰσχυῒ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν

		Judasbrief		2. Petrusbrief
13	10	οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται	2. 12	οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγενημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται
14a	11	καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν	2. 15	καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν
		vergleiche besonders noch zu		
b	11	τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν	2. 2	δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται
			2. 15	καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ
			2. 21	μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης
15	12	οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες	2. 13	ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν
16	12 f	νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δὶς ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα, κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται	2. 17	οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται
17	16	τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα	2. 18	ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι
18	17f	ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ	3. 2 f	μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται

Judasbrief	2. Petrusbrief
τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν	ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι

Sofort freilich würde unsere Annahme sich als unmöglich erweisen, wenn in einer der beiden Schriften ein direkter oder indirekter Hinweis auf die andere sich fände. Aber das ist nicht der Fall. Der Judasbrief spricht nur von einem Schreiben, mit dem der Verfasser gerade beschäftigt ist, das er unterbricht, um seinen Lesern eine Warnung zu senden, sich bei der augenblicklichen Gefahr nicht vom rechten Wege abbringen zu lassen.[1]) Kein anderer Name, kein anderes Schriftwerk wird genannt oder angedeutet.[2]) Auch 2. Petr. spricht von seiner Sorge für einen christlichen Unterricht seiner Leser auf litterarischem Wege (1, 13—15). Er erwähnt weiter, der vorliegende Brief sei bereits der zweite in dieser Absicht an die Leser gerichtete (3, 1). Schliesslich erwähnt er des Paulus schriftstellerische Thätigkeit, und anhangsweise redet er auch von λοιπαὶ γραφαί. Nur vorgefasste Meinung kann hierin eine Andeutung des Judasbriefes finden, da sich nichts bietet, was eine derartige Anschauung stützen könnte.

So können wir uns zu den aufgestellten Parallelen wenden. Die 1. und 2. lassen sich am besten zusammenfassen, denn die folgenden haben ein gemeinsames Charakteristikum. — Es handelt sich hierbei um die Überschrift und die Grussformel. Kann das aber nur auf diese Weise erklärt werden, dass man sagt: der eine Brief hat als Vorlage dem Schreiber des anderen gedient; so hat sich der Ausdruck des einen unwillkürlich in den anderen verpflanzt —? Dagegen lässt sich erstens sagen: es ist auffällig, dass sich im 2. Petrusbriefe die Parallelen auf einen bestimmten Raum zusammendrängen, und dass bei einer Annahme der direkten Abhängigkeit des einen von dem anderen die Schlussverse ohne irgend welche Berührungen sind. Eine genauere Betrachtung der erwähnten zwei ersten aufgestellten Beziehungen zeigt aber, dass diese keinesfalls zu der Annahme gegenseitiger Abhängigkeit nötigen. In Nr. 1 (vergl. die Tabelle) besteht die Ähnlichkeit in der beiderseitigen Bezeichnung des Verfassers

[1]) Wir stimmen im allgemeinen mit De Wette—Brückner überein (Kritische Erklärung der Briefe des Pt., Jud. und Jak. 1847, 1865); ähnlich äussert sich Spitta a. a. O. S. 305 f.

[2]) Spitta findet (vergl. a. a. O. S. 382 ff.) mehr als einen Hinweis. Im Lichte seiner Hypothese erscheint dies glaubwürdig; aber nimmt man die in Frage kommenden Aussagen rein objektiv, so finden sich keinerlei Hinweise.

als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Begegnung des gleichen Ausdruckes in der Überschrift Röm. 1, 1, Philp. 1, 1, Jak. 1, 1, Tit. 1, 1 lehrt, dass diese Selbstbezeichnung keine Eigenart unserer Briefe ist. — In der Grussformel kehrt bei beiden εἰρήνη und πληθυνθείη wieder (vergl. Nr. 2.) Dies erscheint auf den ersten Blick auffällig. Aber näher betrachtet ist auch dies kein Beweis für eine Abhängigkeit. Dass bei beiden εἰρήνη wiederkehrt, sagt nichts, denn es findet sich durchweg in den Briefgrüssen [1]. πληθυνθείη freilich findet sich in dieser Zusammenstellung nur noch im neuen Testament in 1. Pt. 1, 2. Obwohl dies schon ein Beleg dafür ist, dass der Ausdruck nicht völlig vereinzelt in unseren beiden Briefen steht, so wollen wir kein allzu grosses Gewicht darauf legen, weil es eben der andere Petrusbrief ist. Aber das Verbum πληθύνειν findet sich öfter im neuen Testament in den verschiedensten Schriften [2]. Vor allem aber ist hier die Septuaginta in Betracht zu ziehen. Sie bietet uns sogar dieselbe Form πληθυνθείη zweimal in Zusammenstellung mit εἰρήνη in Dan. 3, 21 und 6, 26. Das zeigt uns eine Anlehnung an die hebräische Grussformel. [3] Dass sich nun diese Form des Grusses nur in den 3 Briefen des neuen Testamentes findet, hat in Bezug auf ihre häufigere oder geringere Verwendung nichts zu bedeuten; denn wir haben ja nur einen geringen Bruchteil der altchristlichen Litteratur vor uns. Zieht man dieses in Betracht, so drängt auch die — an und für sich, wie gesagt, auffällige — Übereinstimmung in dem Grusse nicht zur Annahme direkter Beziehungen. —

Können diese Ähnlichkeiten noch nichts zeigen, so thun es die folgenden (vergl. Parallele 3—18) um so mehr. Hier liegen derartige Parallelen vor, dass eine direkte oder indirekte Abhängigkeit, wenigstens eine Verwandtschaft nicht in Abrede zu stellen ist. Erklärt man diese Erscheinung aber so, wie es die Mehrzahl der Ausleger thut, dass man dem einen Briefschreiber den Brief des anderen zur Vorlage dienen lässt, dann ergeben sich aus dieser Annahme Fragen, die nicht leicht beantwortet werden können.

Das trifft zunächst den Umfang der Parallelen und die Auswahl der

---

[1]) vergl. χάρις und εἰρήνη nebeneinander: Röm. 1. 7 — 1. Kor. 1. 3 — 2. Kor. 1. 2 — Gal 1. 3 — Eph. 1. 2 — Philp. 1. 2 — Kol. 1. 2 — 1. Thess. 1. 1 — 2. Thess. 1. 2 — Tit. 1. 4 — Philm. 1. 3 — χάρις, ἔλεος und εἰρήνη finden sich 1. Tim. 1. 2 — 2. Tim. 1. 2. — 2. Joh. 1. 3.

[2]) vergl. Matth. 24. 12, vor allem die Acta. ap. (6. 1 — 6. 7 — 7. 17 — 9. 31 — 12. 24), dann 2.Kor. 9. 10 — Hebr. 6. 14.

[3]) vergl. besonders Spittas Ausführungen über den Gruss in vorliegenden Briefen. (a. a. O. S. 17 f. — S. 303 f.)

betreffenden Beweisstücke. Schreibt man dem 2. Petr. die Priorität zu, so ist die äussere Gestalt des parallelen Stückes im Judasbriefe zu erklären. Er lässt die Sintflutgeschichte (2. Pt. 2, 5), dann die Loterwähnung (2. Pt. 2, 7 f.) weg, ebenso die anschauliche Schilderung in V. 14. Aber das Bileamsbeispiel wird im Judasbriefe von dem des Kain und Kore eingerahmt (2. Pt. 2, 15 — Jud. 11), — freilich in kürzerer Form. Ebenso ist er viel ausführlicher in den Bildern in V. 12 und 13 (vergl. 2. Pt. 2, 17). Weiterhin fehlen die Gedanken von 2. Pt. 2, 18b ff., ebenso die Fortsetzung der ἐμπαῖκται-Weissagung in 3, 4 ff. Andrerseits bietet Judas aber die Henochprophezeiung und in V. 16 und 19 in Bezug auf dieselbe Sache Gedanken, die bei 2. Pt. fehlen. — Umgekehrt, wenn man den Judasbrief als die Vorlage des 2. Petrusbriefes ansieht, hat man zu erklären, warum er das eine weglässt und anderes hinzufügt.[1]) Wieviel Scharfsinn bei der Lösung dieser grossen Zahl von kleinen Problemen aufgewandt worden ist und hat aufgewendet werden müssen, zeigen die Kommentare und Einzelabhandlungen. Können wir auch vielfach dem dort Dargelegten beistimmen, nehmen wir aber ein solches Gesamtbild, so können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, dass wir hier etwas Künstliches vor uns haben, das der Einfachheit und Natürlichkeit entbehrt. Diese letzten Eigenschaften werden wir aber finden können, wenn uns klar wird, dass beide Schriften nicht direkt von einander abhängen, die Parallelen vielmehr sich auf eine dritte Grösse zurückführen lassen. Eine Tradition zeigt sich zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten in verschiedener Gestalt. Dazu kommt, dass sie entweder schriftlich oder mündlich vorliegen kann. Und drittens bietet sich die Möglichkeit einer freieren oder wörtlicheren Benutzung. Giebt man diesen Erwägungen Raum, so lassen sich die Fragen wegen des Umfangs und der Auswahl sehr einfach beantworten. Wir müssen uns sagen: wir wissen nicht in jedem einzelnen Falle den und den Grund anzugeben, können aber recht wohl verstehen, wie schriftliche oder mündliche, so oder so gestaltete

[1]) Kühl sagt a. a. O. S. 354: „Das literarische und sachliche Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen beiden Schriften und die direkte Rückbeziehung des Judas auf 2. Pt. musste einen geradezu unwiderstehlichen Reiz ausüben, die kernigen Worte des Judasbriefes in ihrem ganzen Umfange dem Apostel Petrus in den Mund zu legen.“ Das ist wohl relativ zu verstehen. Aber damit lösen sich keineswegs schon die Schwierigkeiten. War der Eindruck der Judasworte unwiderstehlich, warum werden dann die Nebenbeispiele Kore und Kain, die Henochpropezeiung, illustrierende Schilderungen etc. weggelassen; warum wird einiges erweitert, und warum werden die allgemeinen Betrachtungen in V. 9 und 22 gemacht, die den Eindruck abschwächen? — Über die Fragen betreffs der inneren Gestalt der Parallelen s. u.

Vorlage, der oder jener individuelle Gedanke des Verfassers den uns vorliegenden Umfang und gerade diese Auswahl bedingt haben.

Die wichtigste Stütze aber für unsere Auffassung von dem litterarischen Verhältnisse beider Briefe zu einander ist die Verschiedenheit in der inneren Gestaltung der parallelen Stücke. Das zeigt eine kurze Betrachtung der einzelnen Beziehungen.

Jud. 4 (vergl. Par. 3) und 2. Pt. 2, 3 bringen denselben Gedanken. Judas erklärt, was ihn zu seinem plötzlichen Schreiben veranlasst hat: vor den Leuten, die aufgetaucht sind, will er warnen, indem er sagt, das Urteil über diese Erscheinung stehe längst fest.[1]) Ähnliches drückt 2. Pt aus; er will sagen, wie man sich zu den gefährlichen Leuten, die auftreten werden, zu stellen hat.[2]) Beide haben ein beestimmte Erscheinung im Auge, beide wollen zu deren rechter Beurteilung anleiten, beide stehen im Begriff, sich dabei an ein Vorbild anzulehnen und beide drücken dies doch in individueller Weise aus.[3])

Die selbständige Verarbeitung der übernommenen Gedanken zeigt anschaulich die folgende Parallele (Nr. 4). Der kühne, ungewöhnliche Ausdruck des Gedankens findet sich in 2. Pt. nicht. Gleichwohl ist dies ein Hauptgedanke der von beiden benutzten 3. Grösse, wenn man neben Jud. 7 (auch 8), vor allem 12 und 16 und 2. Pt. 2, 3, 11 (auch 12), besonders 13, 14, 18 und 20 in Betracht zieht. Das Wort ἀσέλγεια, gleichsam das Stichwort dieses Gedankens, findet sich ja auch selbst in 2. Pt. 2, 2, 7, 18. —

Dass ein ähnlicher Gedanke auch bei völliger Unabhängigkeit der Schreibenden eine ähnliche Form des Ausduckes hervorrufen kann, ist, eine Thatsache, die sich beständig wiederholt und im täglichen Leben

---

[1]) οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, „die längst gekennzeichnet sind in der Richtung auf diese Beurteilung". D. h. man weiss, hat einen Massstab für die Beurteilung dieser Menschen, einen Massstab, der im Folgenden charakterisiert wird. — Es kann leider bei dem beschränkten Raume keine genaue exegetische Begründung unserer Auffassung gegeben werden. Wir müssen daher uns begnügen, nur da, wo es besonders wichtig ist, in den Anmerkungen kurz, unser Textverständnis anzuführen.

[2]) οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, „für die das Urteil von alters her nicht ruht". Es ist dann keine unerwartete Erscheinung; Vergangenes bietet die Handhabung der Beurteilung.

[3]) Man könnte sich fragen, ob in dem κρίμα eine Andeutung der im Folgenden benutzten Vorlage zu finden sei. Dagegen spricht aber das πάλαι, bez. ἔκπαλαι. Auch die folgende Ausführung macht in ihrer vollständigen Hineinarbeitung des benutzten Beweismaterials in die eigenen Gedankengänge den Eindruck, als ob keiner der beiden Verfasser bei diesen Worten an die Vorlage als solche und nicht vielmehr lediglich an ihren Ideengehalt gedacht habe. — Vergl. dazu unten die Ausführung über die Bekanntschaft mit der benutzten Tradition seitens der Leser.

schon von uns beobachtet werden kann. Das können wir auf Nr. 6 unserer aufgestellten Parallelen anwenden. Drei Momente sind es, die sich bei beiden beobachten lassen: erstens der Wunsch des Verfassers (βούλομαι — μελλήσω), zweitens der Inhalt dieses Verlangens (ὑπομνῆσαι ὑμᾶς — ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν) und drittens die Erwähnung, dass die betreffenden Ermahnungen nichts enthalten, was den Lesern nicht schon bekannt wäre (εἰδότας ἅπαξ πάντα — καίπερ εἰδότας). —

Wir haben diese Ähnlichkeit vorausgenommen, um die 5. und 7. Parallele zusammen zu behandeln. Hierbei kommt es darauf an, auf was wir die Näherbestimmung in 2. Pt. 2. 1 τὸν — ἀρνούμενοι beziehen.[1]) Ist es eine Beschreibung der ψευδοδιδάσκαλοι, dann hätten wir eine deutlich erkennbare Parallele zu Jud. 4, dem Gedanken nach, und es liesse sich recht wohl verstehen, wie dies ein Zug der Charakterisierung in der benutzten Vorlage war. Sieht man aber in dieser Näherbestimmung eine Schilderung der ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, so haben wir eine Sachparallele zu Jud. 5 (vergl. Parallele 7). Da sich nun dieses Beweisstück sonst nicht bei 2. Pt. findet, wir andrerseits aus Jud. 5 ff erkennen, dass es ein Gegenstand der verwendeten Tradition ist, könnten wir um so geneigter sein, uns der letzteren Auffassung anzuschliessen. Die grammatikalischen Schwierigkeiten dabei lassen sich aber nicht beseitigen. Wir können die Frage deshalb hier unentschieden lassen, möchten aber das im Auge behalten: beide Gedanken sind Bruchteile der Vorlage; Judas zeigt dies deutlich; aber auch 2. Pt. lässt etwas hindurchschimmern, dass ihm neben dem ersten auch dieser Gedanke bekannt war (man beachte λαῷ, ἀγοράσαντα, ἀπώλειαν). Dann haben wir auch hier einen freien Anschluss an die Tradition und eine selbständige Verarbeitung der darin gebotenen Gedanken.

Die folgende (8.) Parallele enthält die Erzählung von der Sünde und Strafe einer Anzahl Engel. Judas benutzt dies als 2., 2. Pt. als 1. Beweisstück. Aus dem Zusammenhang und der beiderseitigen Benutzung ergiebt sich, dass wir hier etwas vor uns haben, was die Vorlage enthalten hat. Aber auch hier findet sich keine wörtliche Übereinstimmung. 2. Pt. erwähnt nur, dass die Engel gesündigt haben, während Judas diese That

---

[1]) Das Naheliegendste ist, sie auf die geweissagten falschen Lehrer zu beziehen, dann wird der Gegenstand der Verleugnung Jesus in seiner That für die Leser als Christen. Spitta (vergl. a. a. O. S. 119 ff.) nimmt sie zusammen mit ψευδοπροφῆται. Dann wäre darin eine Verleugnung Gottes ausgesprochen, der das Volk Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft losgekauft hat. Die sonderbare Satzstellung und die Form ἐπάγοντες wird aber bei dieser Auffassung nicht leicht befriedigend erklärt werden können.

näher bezeichnet. Auch in der Schilderung der Strafe sind beide eigenartig, ja man kann durch kleine Abweichungen in Lesarten zu Verschiedenheiten der Anschauung kommen.[1]) Ob die Vorlage verschiedener Form gewesen, ob die Gestaltung des einzelnen Gedankens auf Rechnung der beiden Verfasser zu setzen ist, das lässt sich nicht sagen. Darauf kommt es aber auch gar nicht an. Gerade die Verschiedenheit der Darstellung — und vielleicht z. T. auch der Auffassung — ist ein Zeichen für die Abhängigkeit beider Schriften von einer dritten Grösse.

Dasselbe lässt sich auch von der folgenden[2]) (der 9.) Parallele sagen. Auch hier werden wir einen Teil der beiderseitig benutzten Vorlage vor uns haben. Auch dieser Teil trägt bei beiden ein verschiedenes Gesicht. Wir übergehen die ausführlichere Bezeichnung der Städte bei Judas und die durchaus verschiedene Darstellung der Bestrafung und machen nur auf eins noch besonders aufmerksam. Judas verknüpft diesen Gedanken ganz anders mit dem vorhergehenden als 2. Pt. Der Anknüpfungspunkt für Judas, der zugleich weiter führt, ist die Unzuchtssünde zwischen Menschen und Engeln. Dieser Gedanke liegt der Erzählung, die V. 6 behandelt, zu Grunde. Dort erwähnt er ihn nicht, es kommt ihm vielmehr auf das μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ etc. an. Aber an den latenten Gedanken knüpft V. 7 an und bringt ihn an den Leuten von Sodom zur Darstellung.[3]) Bei 2. Pt. findet sich keine Spur von einer derartigen Gedankenverbindung. Er benutzt die Sodomiter ganz allgemein als Strafbeispiel; denn von der besonderen Sünde, die Judas erwähnt, findet sich bei ihm hier nichts, ausserdem tritt ja die Sintflutsgeschichte als Beispiel zwischen die Engel und Sodom und Gomorra.

---

[1]) Wir denken an die Lesart σιροι oder σειραι an die Auslegung des ἀϊδίοις. Wie grosse Schwierigkeiten macht es, die Abweichungen zu erklären, wenn man den einen Verfasser direkt vom andern abhängig sein lässt! Ja, leicht drückt eine derartige Annahme die Einzelauslegung. Das ist bei der oben ausgesprochenen Hypothese unmöglich. Keine Abweichung, keine Übereinstimmung, die die Exegese ergiebt, bietet ein Hindernis.

[2]) Dass Judas das Sintflutsbeispiel weglässt, ist bereits oben erwähnt bei der Frage nach dem Umfang. — Ob dies ein Stück der Vorlage gewesen — seiner Stellung nach zu urteilen — wird nicht zu entscheiden sein. Auch die Benutzung der Sintflut in den eschatologischen Ausführungen des 3. Kapitels bietet keinerlei Aufschluss für diese Frage.

[3]) Gemeint ist dabei das Verlangen der sodomitischen Bevölkerung nach unnatürlicher Unzucht mit den bei Lot eingekehrten Engeln. Dies ist dann als Gipfelpunkt der Sündhaftigkeit in Sodom aufgefasst. Diese Erklärung, wobei man τούτοις auf die Engel in Jud. 6 bezieht, löst am besten die Schwierigkeiten des 7. Verses.

Parallele 10 ist in mehrfacher Beziehung interessant. Judas geht sofort nach dem Beispiel der Sodomiter zu der weiteren Charakterisierung der von ihm bekämpften Leute über; 2. Pt. dagegen bringt erst eine Betrachtung über Lot und schliesst einen Gemeinplatz an, ehe er zu charakterisieren fortfährt. Nimmt man an, 2. Pt. hänge von Judas ab, dann bleibt zweierlei unverständlich: 1. warum er den klaren Gedankengang des Judas unterbricht und 2. warum er den — wir möchten beinahe sagen pointierten — Ausdruck ἐνυπνιαζόμενοι weglässt. Noch schwerer wird es halten, an dieser Stelle eine Priorität des 2. Pt. festzustellen. Uns erscheint aber gerade diese gewisse Verschiedenheit der Gedankenreihen, dieser abweichende Wortlaut (wobei 2. Pt. einen ähnlichen Ausdruck wie Jud. 7 — cf. Par. 7 — bringt), diese Variation des Gedankens[1]) darauf hinzuweisen, dass die Vorlage in ihrer Schilderung die bestimmte Sünde erwähnt hat, die von beiden eigenartig wiedergegeben wird.

Eng damit verbunden stehen zwei Sünden in beiden Briefen: die Verachtung der κυριότης und die Schmähung der δόξαι (s. Par. 11). Was darunter zu verstehen ist, hat der Exegese keine geringen Schwierigkeiten bereitet. Sicher sind zwei verschiedene Sünden gemeint; Judas würde wohl kaum bei seiner knappen Schreibweise ein und dieselbe Sache doppelt ausgedrückt haben. Auch das von 2. Pt. dazwischen gestellte τολμηταὶ αὐθάδεις spricht dafür. — Aus der engen Nebeneinanderstellung der 3 Sünden (Paral. 10 und 11) werden wir schliessen, dass die Vorlage diese ebenfalls in dieser Zusammensetzung gebracht hat. Aber trotz gleicher Nebeneinanderreihung in derselben Reihenfolge, trotz derselben Stichworte bei den letzten beiden, bringt jeder Brief doch eigenartige Wendungen. Ausserdem ist die Verbindung der 3 untereinander verschieden. Judas setzt die 3 Punkte nebeneinander und sucht durch blosse Anfügung mit δὲ zu wirken; 2. Pt. verbindet die ersten beiden enger und nimmt den 3. gesondert.

Für die Gleichartigkeit des Gedankens und die Unabhängigkeit der beiden Briefe von einander bietet Parallele 12 wohl das lehrreichste Beispiel. Spitta verteidigt energisch die (obwohl nur von Minuskeln und Versionen gebotene) Lesart παρὰ κυρίου und sieht dann in dem Satze einen Gedanken, der dem Henochbuche entnommen. Lässt man Judas von 2. Pt. abhängen, so lässt sich schwer verständlich machen, warum er auf einmal ganz im gleichen Zusammenhange dies völlig andere

---

[1]) Auf das Einzelverständnis kommt es hier nicht an, die Kommentare geben ein anschauliches Bild von der Mannigfaltigkeit der Auslegungen. — Auch für das Folgende gilt dieser Hinweis.

Beweisstück bringt, zumal da er unten Henoch selbst — relativ ausgiebig — benutzt. Aber auch der, der Spitta nicht beistimmt, wird Not haben, diese konkrete Gestalt des bei 2. Pt. allgemein gegebenen Gedankens zu erklären. Die Schwierigkeiten bleiben, auch wenn man das litterarische Verhältnis umdreht, mag man bei Judas κυρίου oder κυρίῳ lesen. — Uns scheint die gleichartige Stellung, einige Ausdrücke (ἀρχάγγελος — ἄγγελοι etc., κρίσις βλασφημίας — βλάσφημος κρίσις, auch κύριος — παρὰ κυρίῳ), vornehmlich der Gedankengang darauf zu weisen, dass wir hier eine Erzählung vor uns haben, die von der Vorlage benutzt worden ist, um das zuvor Gesagte zu belegen. Ob diese den Gedanken allgemeiner oder spezieller gebracht hat, ob die verschiedene Gestalt der Tradition oder ihre freiere Benutzung durch die Verfasser die vorliegende Verschiedenheit hervorgerufen hat, vermögen wir nicht zu entscheiden.

Kaum weniger Mühe haben der Auslegung im Einzelnen wie der Beziehung auf einander die unter 13 nebeneinandergestellten Ausführungen beider Schriftsteller gemacht. Für uns bringt auch diese Parallele einen Beleg, wie schwer man bei derartigen Parallelen eine direkte Beziehung glaubhaft machen kann. Vielmehr spricht auch hier wieder der gleiche Gedankengang, nur einzelne übereinstimmende Worte, im übrigen freie Ausführung, die Zusätze und vielleicht auch verschiedene Auffassung[1]) des Hauptgedankens für unsere Anschauung, für die Abhängigkeit beider von einer 3. Grösse.

Parallele 14 a[2]), 15, 16 und 17 gehören gewissermassen zusammen. Erstlich treten von jetzt ab die parallelen Stücke seltner auf als bisher, während sich bei beiden Verfassern zum grössern Teil eigenartige Ausführungen finden. Weiter dürfen wir nicht unbeachtet lassen, dass diese Parallelen sich nicht in der gleichen Reihenfolge finden. Und schliesslich ist noch ein Drittes kennzeichnend. Haben wir bisher schon bei keiner Parallele eine wörtliche Übereinstimmung, sondern überall eine freiere Ausgestaltung, ja bisweilen sogar eine sachliche Differenz, so zeigt sich dies bei den jetzt in Frage kommenden Punkten noch deutlicher. Man ver-

---

[1]) Es handelt sich darum, wie man γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν erklärt und wie man ἐν οἷς auflöst, schliesslich wie man dann dementsprechend ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν bezieht, — Fragen, die ausserhalb unseres Rahmens liegen. Aber gerade dass Schwierigkeiten für die Erklärung infolge der Abweichungen vorliegen, spricht schon für unsere Hypothese.

[2]) Parallele 14 b soll auf die beiden bekannte Anschauung von den δύο ὁδοί hinweisen, die vielleicht auch von der Vorlage geboten worden ist. Wir führen sie mehr der Vollständigkeit halber an, als um unseren Zweck zu fördern. Ihr Inhalt wird eigentlich erst wertvoll bei der Frage nach der beiden zu Grunde liegenden Gedankenwelt, die aber ausserhalb dieser Erörterung liegt.

gleiche 14a; vor allem aber 15: streng genommen haben wir hier ja nur ein übereinstimmendes Wort, alles andere weicht charakteristisch ab[1]). Ebensowenig darf die Verschiedenheit in Nr. 16 übersehen werden. Hier sind es νεφέλαι, die ἄνυδροι genannt werden, dort πηγαὶ; hier heisst es ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, dort ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι; hier wird bei der Strafe εἰς αἰῶνα hinzugefügt, dort fehlt es; u. s. f. — ganz abgesehn von dem grösseren Bilderreichtum des Judas. — Ähnlich stimmen Judas und 2. Pt. in Par. 17 nur in ὑπέρογκα überein. — Setzt man nun beide Briefe in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis, so sind die Fragen, die bei diesen Parallelen hinzukommen, fast noch schwerer zu beantworten als die bisherigen. Denn warum weicht gerade jetzt der eine vom andern mehr ab, warum stellt er dann um, warum ist der Gedanke in Parallele 15 so auffällig verschieden? u. dergl. Man muss in dem Falle darauf hinauskommen, dass man sagt: dies und jenes lag dem Verfasser näher, das war seinen Lesern verständlicher u. a. Ist es aber möglich, nach einem so kurzen Schreiben, ohne die Prämissen zu kennen, so weitgehende Schlussfolgerungen zu ziehen? — Wir glauben, hier einen neuen Gesichtspunkt — und zugleich Stützpunkt — für unsere Anschauung zu finden. Die Vorlage, die beiden Verfassern das Gedankenmaterial liefert, ist von diesen — ob sie sie schriftlich oder nur mündlich gekannt haben, ist gleichgiltig — aus dem Kopfe angeführt worden. Liessen das schon die bisher behandelten Parallelen erkennen, so ergeben es diese hier deutlich. Auf diese Weise erklärt sich der Unterschied beider Stücke in Gedankenwiedergabe, Anordnung etc. am einfachsten, denn Thatsachen prägen sich dem Gedächtnisse fester ein als Beschreibungen. — Daraus entnehmen wir zugleich die Vermutung, dass die Vorlage im wesentlichen aus 2 Teilen bestanden hat, einer Exemplifizierung an Beispielen der Vergangenheit und einer bilderreichen Schilderung der betreffenden Leute nach seiten ihres Treibens. —

Eine einzige Parallele bleibt uns noch übrig. Hält hier auch unsere Behauptung stand, oder lässt gerade diese sich mit unserer Annahme nicht vereinen? Eine oberflächliche Betrachtung kann uns leicht zu derartigen Gedanken führen. Anders verhält es sich bei einer schärferen Prüfung. Wir erkennen sofort, dass es sich um ein bestimmtes Wort handelt, das von beiden Verfassern als apostolische (bez. allgemein prophetische) Weissagung aufgefasst wird. Hätten wir dieses — uns sonst nirgends entgegentretende — apostolische Wort nur bei einem der beiden, so würden

[1]) Der interessanteste Unterschied ist wohl der: ἀγάπαι und ἀπάταις. Der Versuch Spittas, dies aus der Schreibweise der Buchstaben zu erklären, ist von ihm selbst in seinen Studien zum Hirten des Hermas a. a. O. als unzureichend zurückgenommen worden.

wir annehmen, es sei entweder als Schlusssiegel von Judas angefügt, oder als Gipfelpunkt von 2. Pt. zuletzt behandelt worden. Aber beide bringen es und zwar verhältnismässig an gleicher Stelle. Wenn man nun direkte Abhängigkeit annimmt, dann bleibt — ganz abgesehn davon, dass der betreffende Ausspruch im Wortlaut nicht völlig übereinstimmt — Folgendes schwerverständlich. Hängt 2. Pt. von Judas ab, wie kommt er dann dazu, die Weissagungen der Propheten und die apostolische Lehre nebeneinander zu stellen und daraus als Quintessenz den in Frage kommenden Ausspruch zu ziehn? Und weiterhin: wie ist dann diese eigentümliche Anknüpfung mit καὶ λέγοντες zu erklären? Ist aber dem 2. Pt. hier die Priorität zuzuschreiben, was führt dann Judas dazu, das dort als Grundgedanken der prophetischen wie apostolischen Lehre Hingestellte hier als einen bestimmten apostolischen Ausspruch anzuführen? — In Anbetracht dieser eigenartigen Erscheinung sehen wir auch hier ein Stück, das beide der Vorlage entnommen haben. Die Heraushebung dieses Wortes deutet dann an, dass die Vorlage darauf besonderen Wert gelegt hat. Ja, wir können wohl sagen: diese Vorlage selbst ist eine Auslegung und praktische Schilderung dieses apostolischen Wortes gewesen. Man sagt dagegen, der Ausdruck ἐμπαῖκται stimme nicht mit den Schilderungen der Irrlehrer zusammen. Wenn man die Einzelbegriffe in bestimmte Kategorien spannt, dann muss man zu solchem Urteil kommen. Wir rechnen aber mit der Freiheit der Sprache, mit unserem nur sehr geringen Einblick in die mannigfaltige Anwendung des neutestamentlichen Idioms und — sit venia verbo! — mit nicht theologisch wissenschaftlich gebildeten Verfassern! Dann haben wir in der doppelten Charakterisierung der Leute als Frevler an allem Heiligen und zügellos Lebende eine Auslegung dieses apostolischen Wortes. Alle einzelnen Gedanken, die die Vorlage behandelt hat, laufen in dem ausdrücklich als apostolisch eingeschärften eschatologischen Worte wie Strahlen in einem Brennpunkte zusammen. Unter diesem Gesichtswinkel verstehen wir auch, weshalb unsere beiden Briefe dieses Wort als Höhepunkt — dem Inhalt wie der Stellung nach — benutzen, und weshalb sie es mit einer besonderen Vermahnung versehen. — Und doch thut dies jeder in seiner Art. 2. Pt. kommt es darauf an, den Höhepunkt aller eschatologischen Weissagung, die von kompetenter Seite aus geschehen ist, seinen Lesern einzuschärfen. Ihm treten die Personen daher hinter der Sache zurück. Judas dagegen will die ganze Autorität der apostolischen Persönlichkeiten auf seine Leser wirken lassen. — Gerade auf diese Weise der Erklärung hin bietet nun aber auch das mit καὶ λέγοντες von 2. Pt. Angeknüpfte der Auslegung geringere Schwierigkeiten. Obgleich er ein apostolisches Wort anführt, so kommt es ihm nicht darauf an, ein Citat

zu bringen. Dessen ist er sich wohl bewusst, wenn er dann mit dieser eigentümlichen Wendung das Folgende, die Parusiezweifel, direkt anknüpft. —

Die verschiedenartige Verwertung des apostolischen Wortes führt uns auf eine weitere Vermutung. Die Leser von 2. Pt. kennen die von diesem benutzte Vorlage nicht, wohl aber die des Judasbriefes. Neben der wörtlichen Anführung des Apostelausspruches findet sich Jud. 12 u. 13 οὗτοί εισιν οἱ, worin man einen Hinweis auf Bekanntes erblicken kann, was nach dem ganz eigenartigen Inhalt auf die vom Verfasser benutzte, den Lesern bekannte Vorlage deutet. Dann versteht man auch dieses auffällige εἰδότας ἅπαξ πάντα. (V. 5). Nichts von solchen Hindeutungen auf etwas Bekanntes findet sich bei 2. Pt. Hätten wir die parallelen Stücke in Judas nicht, würden wir nicht so leicht auf den Gedanken kommen, hier eine Anlehnung an fremde Gedankengänge zu haben; — das führt uns aber auf den letzten Punkt. —

Wir haben in grossen Umrissen unsere Vorstellung von dem Verhältnisse der beiden Briefe zu einander skizziert. Wozu, wird man fragen, diese neue Hypothese?! Sieht man unsere Annahme freilich nur von dem Gesichtspunkte aus an, aliquid novi zu schaffen, dann ist diese Frage völlig berechtigt. Wir wollen damit auch nicht mehr geben als eine Hypothese und sind uns deshalb sehr wohl bewusst, dass auch sie nicht frei ist von dem Für und Wider der Gründe. Bis sich uns die Quellen öffnen, die uns den Beweis ermöglichen, bleibt es eben eine Vermutung. Und doch darf man darin keine blosse müssige, wissenschaftliche Plänkelei erblicken. Wenn schon eine Hypothese an Wert gewinnt dadurch, dass auf ihrem Grunde die Exegese ohne Künsteleien und ohne Vergewaltigungen gedeihen kann, so ist doch das beste Kriterium, wenn sich mit ihrer Hilfe die Eigenart der betreffenden Schrift verstehen lässt, d. h. wenn sich erkennen oder wenigstens ahnen lässt, mit welcher Gedankenwelt wir es zu thun haben. Das an unseren Briefen durchzuführen, hat andernorts seinen Platz. Nur eins möchten wir zur Erwägung geben: ob dann, wenn vor uns Plagiate oder Interpolationen stehen, oder dann, wenn wir eine Anlehnung, Benutzung, aber freie Durchdringung einer Vorlage haben, der Wert unserer Schriften sich hebt. — Wohl ist es zunächst eine rein wissenschaftliche Frage. Frei von allen dogmatischen Vorurteilen — und sei es das einer vermittelnden Harmonistik — hat es die Forschung nur mit der Ergründung der Wahrheit zu thun. Je grösser die Mannigfaltigkeit der Gedankenkreise wird, um so geschärfter wird auch der Blick für das, was Kern und was Schale ist. Und erst wenn diese Bedingung erfüllt wird, kann die praktische Verwertung von Nutzen sein. —

Von diesem angedeuteten Standpunkte aus möchte unsere kurze, skizzenhafte[1]) Ausführung betrachtet sein: eine Spezialuntersuchung, geführt in dem Bewusstsein der grossen Aufgabe unserer Wissenschaft mit ernstem Suchen nach dem besten Wege. —

---

[1]) Wir betonen dieses Skizzenhafte. — Aus diesem Grunde haben wir manche einzelne Frage übergehen müssen. Doch nach Kenntnis unseres Standpunktes wird sich manches Einzelproblem leichter lösen; z. B. die Frage, warum 2. Pt. in seiner Schilderung vom Futurum zum Präsens übergeht, in Hinblick auf die Vorlage, u. a. m. Andere Nebenfragen aber fallen auch von selbst weg.

Kurze Darstellung der neutestamentlichen Lehre von dem Reiche Gottes und der Kirche.

Von

Pfarrer **Paul Schulze,**

Schwarzenbach a. S.

In neuester Zeit ist über wenige einzelne Begriffe der biblischen Theologie soviel geschrieben worden wie über den Begriff des Reiches Gottes. Die Anregung dazu verdanken wir der Ritschlschen Theologie, welche diesen Begriff als einen nicht nur dogmatisch, sondern auch für das praktische Leben ganz besonders wichtigen immer wieder betonte. Je nach der theologischen Stellung der Verfasser musste das Ergebnis der Forschungen ein verschiedenes sein. Versuchen wir, in dem Folgenden die Lehre des Neuen Testamentes von dem Reiche Gottes und der Kirche — des beschränkten Raumes wegen allerdings nur skizzenhaft — zu bieten und die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnisse das Reich Gottes und die Kirche zu einander stehen.

Was zunächst den Namen anlangt, so finden wir bei Matthäus 27 mal die Bezeichnung „βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Himmelreich" und nur 5 mal βασιλεία τοῦ θεοῦ; während sich Markus und Lukas dieser letzteren Bezeichnung ausschliesslich bedienen. Bei Johannes, welcher Jesum überall seine eigene Person in den Mittelpunkt seiner Selbstzeugnisse stellen lässt, begegnen wir 2 mal dem Ausdrucke „Reiches Gottes" (3, 3. 5) und 1 mal dem andern: „mein Reich", d. i. Reich Christi (18, 36). Ein sachlicher Unterschied soll bei Matthäus durch die verschiedene Bezeichnung: „Himmelreich" und „Reich Gottes" nicht ausgedrückt werden. Der Evangelist bedient sich der beiden Bezeichnungen abwechselnd. Das „Reich Gottes" ist das Reich, in welchem Gott der König ist, entsprechend der alttestamentlichen Theokratie. Nicht dasselbe will, wie mehrfach

behauptet worden ist, die Bezeichnung „Himmelreich" besagen. Es ist allerdings richtig, dass in Israel mit „Himmel" öfter metonymisch Gott bezeichnet wurde, da das Volk sich des hochheiligen Namens Gottes zu bedienen sich scheute (Mark. 11, 30; Luk. 15, 18). Aber der Ausdruck „Himmelreich" ist offenbar im Anschluss an Daniel 7, 13 f geprägt worden, wo von einem ewigen Reiche geredet wird, das dem in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohne übergeben wird. Der Genetiv τῶν οὐρανῶν will nicht als gen. subj. aufgefasst sein, sodass die Rede von einem Reiche wäre, in welchem der Himmel, d. i. Gott herrschte; das Himmelreich ist auch nicht dasjenige Reich, welches örtlich im Himmel existiert, sondern es ist das vom Himmel stammende Reich, in welchem himmlische Güter und göttliche Kräfte ausgeteilt werden, die nur im Himmel ihren Ursprung haben können, wie auch der Gründer dieses Reiches, der Gottes- und Menschensohn, vom Himmel gekommen ist, und wie das Reich im Himmel vollendet wird. Es ist ein Reich, welches übernatürliche Herrlichkeit an sich trägt. Der Plural τῶν οὐρανῶν erinnert daran, dass der Himmel als aus mehreren Himmelsräumen zusammengesetzt gedacht wurde (vergl. 2. Kor. 12, 2). Aus den Bezeichnungen „Reich Gottes" und „Himmelreich" entnehmen wir, dass es sich um ein Reich handelt, welches von dem Gott des Himmels durch seinen vom Himmel herabgekommenen Sohn gegründet und mit himmlischen Gütern und Kräften ausgestattet ist, welches sich im Himmel vollendet, und dessen König Gott ist, der aber die Herrschaft hier auf Erden seinem Sohne übergeben hat. Es ist damit schon angedeutet, dass dieses Reich ein doppeltes Gesicht hat. Das eine ist der Gegenwart, das andere der Zukunft zugewendet.

Bevor Jesus mit der Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes auftrat (Mark. 1, 14), vernahm Israel aus dem Munde seines Vorläufers den Ruf: „Thut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." Welche nun den Bussruf Johannis des Täufers sich zu Herzen nahmen, liessen sich von ihm taufen und damit als solche kennzeichnen, welche Glieder des kommenden himmlischen Reiches werden wollten. Als Christus seine Wirksamkeit begann, begrüsste ihn der Täufer als den Gründer des Reiches Gottes (Matth. 3 vergl. 11, 2 ff.). Die Aufrichtung des Reiches Gottes war ihm aber nichts anderes als die Wiederherstellung der alttestamentlichen Theokratie. Diese Restauration dachte er sich bewirkt durch ein vorhergehendes Gericht, durch welches das wahre Israel von dem falschen geschieden werden musste. Dieses berief sich auf seine Abstammung von Abraham, während doch die rechte Herzensverfassung bei denen gefunden werden musste, welche zum wahren Volke Israel gehören wollten (Matth. 3, 12; Luk. 3, 17). Die rechte Herzensverfassung aber war nicht anders her-

zustellen, als durch eine völlige Sinnesänderung, μετάνοια. Die gesetzliche Frömmigkeit, auf welche die Pharisäer pochten, war völlig unzureichend. Johannes bezeugt sich mit seinen Forderungen als ein würdiger Nachfolger der alttestamentlichen Propheten, und wie sie ist er noch gebunden in alttestamentlichen Fesseln. Mit ihnen erwartet er eine Wiederherstellung des äusserlichen, sichtbaren Reiches Israel (Matth. 11, 2 ff), mit ihnen sieht er das Reich erst nach einem Gerichte seinen Anfang nehmen, mit ihnen stellt er die sittliche Erneuerung als Bedingung des Eintrittes in das Reich Gottes hin. Das Eigenartige ist das, dass er das Reich Gottes als ein unmittelbar bevorstehendes predigt und eben deshalb um so energischer auf Sinnesänderung dringt. Johannes der Täufer bereitet damit das Zeugnis Jesu vom Reiche vor.

Jesus nimmt, nachdem sein Vorläufer abgetreten war, seine Thätigkeit auf, indem er im Norden des Landes das Evangelium vom Reiche Gottes predigt (Mark. 1, 14). Er bezeichnet damit die den Vätern gegebenen Heilsverheissungen als erfüllt. Den Inhalt dieser Heilsverheissungen giebt er mit dem Genetiv an: τῆς βασιλείας (vergl. Matth. 24, 14). Was in früheren Zeiten der Gegenstand der Verheissung war, das ist nach Jesu Worten jetzt nicht fern von einem jeden und wird jedem angeboten. Jesus konnte dabei voraussetzen, dass alle Israeliten wussten, was ihnen dargereicht werden sollte, da sie im Besitze der Verheissungen vom Reiche Gottes waren. Das Neue bestand nur darin, dass dieses Reich nicht mehr ein erst kommendes, sondern ein gegenwärtiges sein sollte. Ausdrücklich versichert der Herr, dass das Reich Gottes da sei, wenn er dem Täufer auf seine Zweifelsfrage von seinen Thaten und seiner Predigt berichten lässt (Matth. 11, 2 ff.), wenn er fordert, dass die Israeliten das Reich Gottes annehmen sollen wie die Kinder (Matth. 18, 3 f.), wenn er behauptet, dass das Reich den Wünschen der Frommen zuvorgekommen, und dass es in den Herzen der Gläubigen vorhanden sei (Luk. 17, 20 f.).

Wenn sich dabei Christus auch nirgends mit ausdrücklichen Worten über das Wesen des Reiches Gottes ausspricht, so sind wir darüber doch nicht im ungewissen. Einen Aufschluss giebt schon die Frage nach dem Reiche, welchem der Herr das Reich Gottes entgegensetzt. In den Danielischen Weissagungen steht das Reich Gottes den Weltreichen gegenüber. Christus aber bringt das Reich Gottes nicht in Gegensatz zu dem römischen Reiche, sondern zu einem Reiche, in welchem der von Gott abgefallene persönliche Geist herrscht, d. i. Satan, der seinerseits die Menschen sich zu Unterthanen machen will (Mark. 3, 22 ff.). Christus hat darum die Menschen erlöst vom Reiche Satans, und zwar einzelne nicht nur geistlich,

sondern auch leiblich durch Austreibung der bösen Geister. Sofern aber die Welt, soweit sie fleischlich ist, satanisch ist, wird dem Reiche Gottes auch die Welt, und was von der Welt ist, gegenübergestellt (Joh. 18, 36). Aus den Gegensätzen aber ergiebt sich, dass das Reich Gottes eine religiöse und sittliche Einrichtung sein muss.

Weiteren Aufschluss über das Wesen des Reiches Gottes geben die Gleichnisse in Matth. 13. Hier redet Jesus zuerst von dem Anfange des Reiches Gottes in dem Gleichnisse vom Säemann. Der Anfang vollzieht sich durch die Aufnahme des dargebotenen Wortes Gottes in den Herzen. Den gehinderten Fortgang schildert das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen; das äussere und innere Wachstum bilden die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige ab; von dem unvergleichlichen Werte und der diesem Werte entsprechenden Pflicht, das Reich Gottes zu suchen, reden die Gleichnisse von der köstlichen Perle und dem Schatz im Acker. Was von so hohem Werte ist, dass man alles dafür hergeben muss, kann nichts anderes, als ein Gut sein, nicht ein beliebiges Gut, sondern ein von Gott verliehenes, durch Vermittelung des Wortes aufgenommenes, sich immer reicher entfaltendes Heilsgut. Das erhellt auch aus jener Stelle (Matth. 11, 2 ff), wo Jesus die fragenden Johannesjünger auf die äusseren Kennzeichen des Reiches Gottes verweist: auf die Wunder, welche er zum Segen des leidenden Volkes vollbringt, und auf das Evangelium, das er den Armen verkündigt.

Aus dem bisher Gesagten ersehen wir bereits, dass Jesus in diesem Reiche eine einzigartige Stellung einnimmt; ja dass dieses Reich ohne Christi Person und Leben gar nicht denkbar wäre. Nur durch Jesus wird das Reich den Menschen gegeben (Matth. 11, 25 ff.); er allein, der das Heilsgut erwirkt und gebracht hat, bewegt die Herzen der Menschen zur Annahme. Darum aber hängt der Zutritt zum Reiche Gottes und seiner Gnade von der Stellung ab, die einer zu Christi Person einnimmt. In ihm ist der Eingang in das Reich Gottes beschlossen. Er ist die Thür. Um uns aber zum Eintritte zu bewegen, treibt er uns nicht an durch strenge Gesetze, sondern er bedient sich als des Mittels seiner Macht des Wortes; und dieses Wort schafft auf geistliche Weise viele Frucht. Das Reich Gottes ist also der innerlichen, geistlichen Wirkungsweise des Wortes entsprechend eine innerliche geistliche Gabe. Das bestätigt Luk. 17, 20 f., wo es von dem Reiches Gottes heisst: ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Dieses ἐντὸς ὑμῶν wird als inter vos, in eurer Mitte, verstanden von denen, welchen das Reich Gottes etwas Äusserliches, nur eine sittliche Gemeinschaft ist. (Ritschl u. a.). Es kann aber nur heissen: in cordibus vestris, oder wie Beza überträgt: intus habetis. Das Reich Gottes ist nach Gottes

Heilswillen in das Herz gepflanzt. Es ist ein innerliches, geistliches Gut, welches wir, als in uns gepflanzt, in unsern Herzen verspüren. Ausdrücklich lehnt Jesus die Erwartung der Jünger auf ein äusserliches Reich Israel ab (act. 1, 16).

Infolge seiner geistlichen Natur ist das Reich Gottes oft verborgen und bei denen unbekannt, welche es mit Leibesaugen sehen wollen. Darum vergleicht es der Herr mit einem Schatze im Acker oder mit einer köstlichen Perle, welche gesucht sein will.

Es erhebt sich aber nunmehr die Frage, was durch die himmlische Gabe, das geistliche Gut, uns mitgeteilt wird, worin dieses Gut besteht. Wir erhalten über diese Frage reichlich Aufschluss. Bald wird das Heilsgut als σωτηρία bezeichnet, als Rettung von Krankeit und Sünde (Luk. 13, 23; Matth. 1, 21; Luk. 19, 9), bald als λύτρωσις, redemtio (Luk. 24, 21; 1, 68.), als εἰρήνη (Luk. 19, 38. 42; 2, 14; 1, 79.), als ζωή, d. i. das ewige Leben (Matth. 7, 13 f.; Mark. 10, 17 ff.; Luk. 18, 29 f.). Diese Bezeichnungen des Heilsgutes lesen wir sehr häufig bei Johannes, und wenn er sie anwendet, so will er mit ihnen dasselbe ausdrücken, wie wenn die Synoptiker vom Reiche Gottes reden, auch wenn sich der vierte Evangelist dieses Ausdruckes bis auf 3, 3. 5 nicht bedient. Es ist eine unbegründete Behauptung, dass Johannes nichts vom Reiche Gottes wüsste. Bei allen jenen Einzelbezeichnungen aber des Heilsgutes des Reiches Gottes handelt es sich um eine Erfüllung mit göttlichen Kräften, d. i. um Gottesgemeinschaft. Das ist nicht eine äusserliche Gottesgemeinschaft, wie die der Juden war, welche unter der Theokratie lebten, sondern es ist eine innerliche Gottesgemeinschaft im Geist und in der Wahrheit. Objektiv hat diese Gottesgemeinschaft Christus hergestellt, subjektiv wird sie von uns angeeignet durch den Glauben in der Kraft des heiligen Geistes. Ohne den Herrn und die Mitwirkung des heiligen Geistes gäbe es religiöse Gemeinschaften und sittliche Güter, aber kein Reich Gottes mit ewigen Heilsgütern.

Wir haben aber bisher eine Bezeichnung des Heilsgutes des Reiches Gottes unerwähnt gelassen, welcher wir in den Evangelien sehr häufig begegnen; der Bezeichnung: δικκιοσύνη, Gerechtigkeit oder besser Rechtschaffenheit. Oben haben wir gehört, dass bei Johannes dem Täufer wie bei den alttestamentlichen Propheten die Vorbedingung des Eintrittes in das Reich Gottes die rechte Herzensverfassung und ein ihr entsprechendes sittliches Leben ist. Wer an dem Reiche Gottes teil haben will, muss die Gerechtigkeit aufzuweisen haben. Nach Christi Worten ist das Verhältnis ein umgekehrtes. Nur wer am Reiche Gottes teil hat, kann die Gerechtigkeit besitzen. Erst muss die Gottesgemeinschaft hergestellt sein,

dann kann die Rechtbeschaffenheit, das rechte, sittliche Leben, gefunden werden. Der Weg zum Reiche Gottes ist nicht die Gerechtigkeit, sondern Christus selbst. Nicht das Gesetz und das Halten des Gesetzes führt zum Reiche Gottes, sondern die Aufnahme in das Reich Gottes befähigt erst zum Halten des Gesetzes aus der im Reiche Gottes gewonnenen Freiheit (vergl. Jak. 1, 25). So muss auch der Arbeit im Weinberge die Berufung durch Christus vorangehen (Matth 20, 15.). Die Rechtbeschaffenheit ist ein göttliches Gnadengeschenk und ist nicht denkbar als Leistung von seiten des Menschen. Das betonen wir gegen Ritschl und seine Anhänger wie Issel (die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testamente pag. 82), welcher als die Wurzel der im Reiche Gottes geltenden Gerechtigkeit die Liebesgesinnung ansieht, aus welcher die Liebesthat als Frucht hervorwachsen soll. Die richtige Folgerung daraus ist die, welche auch gezogen wird: dass das Reich Gottes nicht an sich besteht, sondern durch die grundlegende menschliche Sittlichkeit. Das Reich Gottes ist dann nur eine sittliche Gemeinschaft, ein sittlicher Organismus. Das Reich Gottes ist eine Aufgabe (Issel pag. 67 ff. 115). Uns ist dem gegenüber das Reich Gottes in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft, welche allerdings nicht denkbar ist ohne das in ihr herrschende sittliche Leben. Aber die ethische Seite dieser Gemeinschaft kommt erst in zweiter Linie. Erst auf Grund dessen, dass das Reich Gottes eine religiöse Gemeinschaft ist, kann sie eine sittliche sein; erst auf Grund der Versöhnung und Rechtfertigung ist unsere Heiligung, unser sittliches Leben, unsere Gerechtigkeit denkbar, über welche sich Christus am ausführlichsten in der Bergpredigt ausspricht, in welcher er die sittliche Beschaffenheit der Glieder des Reiches Gottes darstellt. Unsere Ausführung deckt sich mit Joh. 3, 3 ff., wo Jesus den Nikodemus darüber belehrt, dass die Neugeburt nicht durch menschliche Kraft zustandekommt, sondern durch die göttliche Kraft des in der Taufe wirkenden heiligen Gottesgeistes. Wir reden deshalb von einer Aufgabe nur auf Grund einer uns geschenkten Gabe.

Dabei übersehen wir nicht, dass Christus im Eingange der Bergpredigt (Matth. 5, 3 ff.) von einer gewissen Aufnahmsfähigkeit für die dargebotene Gabe redet. Diese Aufnahmsfähigkeit ist erforderlich zum Eintritt in das Reich Gottes. Es ist ein innerliches Bedürfnis und Verlangen (Luk. 18, 9 ff.), eine sittliche Vorbereitung, wie z. B. die Demut und Aufnahmswilligkeit der Kinder (Mark. 10, 14 f.; Matth. 18, 1 ff.). Es ist nicht die Sittlichkeit, das sittliche Leben selbst. Die Aufnahmsfähigkeit ist aber keine bloss passive, sondern als das Verlangen und Trachten nach dem höchsten Gute (Luk. 12, 31) eine aktive. Darum kann Jesus ermahnen: „Ringet darnach, dass ihr durch die enge Pforte eingehet“ (Luk. 13, 24),

und auffordern, alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, wie den Reichtum mit seineu Gefahren (Matth. 19, 23 ff.). Die Aufnahmsfähigkeit bewährt sich in dem gehorsamen Sich-Unterwerfen unter das göttliche Wort. Es kommen also, und nicht erst nach dem Eintritt in das Reich Gottes, wenn wir so sagen wollen: Aufgaben in Betracht; aber dieselben haben nur die Bedeutung eines prävenierenden, nicht eines konstituierenden Momentes. Nicht durch uns, sondern allein durch die Gnade Gottes kommt das Reich Gottes zu stande, weshalb wir beten sollen: „Dein Reich komme!“ (Matth. 6, 10).

Haben wir in dem bisher Dargelegten die religiöse und sittliche Seite des Reiches Gottes hervorgehoben, so dürfen wir auch die mit der letzteren eng zusammenhängende soziale Seite nicht unerwähnt lassen, welche von den Anhängern Ritschl's als besonders wichtig mit Recht betont worden ist. Es liegt das, wenn das Reich Gottes als eine nur sittliche Gemeinschaft aufgefasst wird, sehr nahe, und es ist darum kein Zufall, dass gerade von seiten der Ritschl'schen Schule die soziale Frage und die Frage des Gemeindelebens eingehend studiert und behandelt worden ist. Durch die Gemeinschaft mit Gott und Christus besteht eine Gemeinschaft aller, welche jener Gemeinschaft teilhaftig geworden sind (Joh. 17, 21). Die Glieder des Reiches, welche in gleicher Weise Gottes Kinder sind, bilden eine Genossenschaft, einen sozialen Organismus. Das Reich Gottes besteht nicht aus vereinzelten, sondern aus untereinander vereinigten Gliedern. Das Reich Gottes ist eine Familie von Brüdern und Schwestern (Matth. 23, 8; Joh. 13, 35); oder ein neues Volk Israel des Glaubens, eine vollkommene Theokratie. Mit dem neuen Volke ist ein neuer Bund aus freier Gnade Gottes geschlossen worden (Mark. 14, 22 ff.). Und das neue Gottesvolk ist nicht nur innerlich vereinigt, sondern sofern es eine auf Erden bestehende Gemeinschaft ist, der auf Erden eine Stätte bereitet ist, auch äusserlich. Diese äusserlich vereinigte Gemeinschaft trägt den Namen ἐκκλησία, Gemeinde, Kirche (Matth. 18, 15 ff.). In ihr blühen die eben beschriebenen Tugenden, gedeiht die Liebe (Joh. 13, 35; Mark. 10, 42 ff.), nur ist es noch keine vollkommene Sittlichkeit, welche in dieser Gemeinschaft herrscht, vielmehr sind den Guten nicht nur die Bösen beigemischt (Matth. 13, 24 ff.), sondern die Guten sind immer noch den Versuchungen Satans ausgesetzt (Matth. 18, 15).

In dem Reiche Gottes ist der Antitypus der alttestamentlichen קָהָל oder עֵדָה hergestellt (ex. 35, 1). Die Worte bezeichnen die Totalität des Volkes Israel, die Versammlung der von Gott berufenen Volksbürger (ex. 19, 3 ff. vergl. act. 7, 38). Die Septuaginta übersetzen die beiden Worte mit ἐκκλησία und συναγωγή, und zwar bezeichnen sie mit ἐκκλησία die

Tempel der Götzen. Im Neuen Testamente begegnet uns dieses Wort 115 mal, und zwar in allen Büchern, mit Ausnahme von Evang. Markus, Lukas, Johannes; 1. und 2. Brief des Johannes, 2. Timotheusbrief, Titusbrief, Brief des Judas. Nach Jesu Worten ist die ἐκκλησία universal (Matth. 16, 18), setzt sich aber aus einzelnen Gemeinden zusammen (Matth. 18, 17). Jesus wollte ein geeinigtes Volk, nicht getrennte, einzelne Glieder, und er selbst legte den Grund zur Kirche durch die Sammlung der Apostel und Jünger (Luk. 12, 32; Matth. 10), so zwar, dass die Zahl der Apostel andeuten soll, dass die von ihm hergestellte Gemeinde das wahre Volk Gottes ist.

In der Gemeinde findet das Reich Gottes eine Stätte auf Erden. Aber die Gemeinde ist nicht dasselbe wie das Reich Gottes. Auch im Alten Testamente wird nirgends קָהָל mit מַלְכוּת־יְהֹוָה vertauscht. Wir lehnen damit ab, was etliche behaupten, dass die Kirche oder Gemeinde dasselbe sei wie das Reich Gottes. Dieses ist vielmehr das vorgehaltene Bild der Vollkommenheit, in welches sich die Gemeinde verklären soll, und das ihr immer vorschweben muss als das zu erstrebende Ziel. Wären die Gemeinde und das Reich Gottes identisch, so hätte Christus dieser äusserlich sichtbaren Gemeinschaft ihrer Natur entsprechend wahrscheinlich bestimmte äussere Ordnungen gegeben, während er die Ordnungen für etwas so Nebensächliches hält, dass er deren Ausgestaltung ganz dem praktischen Leben überlassen kann, während er die religiöse und sittliche Erneuerung mit heiligem Eifer betreibt (Luk. 12, 30 ff. vergl. Mark. 10, 2 ff.).

Schon oben haben wir davon gesprochen, wie notwendig Christus und das Reich Gottes zusammengehören. Ohne Christus gäbe es kein Reich Gottes. Dennoch heisst das Reich fast immer Reich Gottes, und nur an ganz wenigen auffallenden Stellen bekennt sich Christus selbst als einen König, oder die Seinen legen ihm die Königswürde bei (Mark. 15, 2 ff.; Matth. 20, 21; Luk. 22, 30; Joh. 18, 36. vergl. Luk. 1, 33). Diese Stellen unterscheiden zwischen einem Reiche Gottes und einem Reiche Christi, und sie widerlegen, was einige behauptet haben (vergl. Issel pag. 106), dass kein Mensch vor Christi Tode von einem Reiche Christi habe reden können, dass auch Christus nicht davon geredet habe, dass nur die Christum überlebenden Anhänger Jesu den Namen eines Königs beigelegt haben. Aus einem Vergleiche der Aussagen über das Reich Gottes mit denen über das Reich Christi ergiebt sich, dass das Reich Christi nicht etwas andres ist als das Reich Gottes, sondern dass jenes mit diesem identisch ist, sofern dieses auf Erden in der Form der Gemeinde oder Kirche existiert. Das Reich Christi ist der der Geschichte angehörige und bis zum

Endgericht währende Teil des Reiches Gottes, der Anfang, welcher hier auf Erden gemacht ist. Eben durch Christi Person ist das Reich Gottes Gegenstand der Geschichte geworden, um einst durch ihn wiederum der Geschichte entnommen zu werden.

Von dem geschichtslosen Teile oder von der Vollendung des Reiches Gottes haben wir nunmehr zu reden. Die Vollendung wird mit dem Ende der Welt kommen, nachdem die Predigt des Evangeliums vom Reiche in der ganzen Welt ergangen ist (Matth. 24, 14). Das Reich Gottes wird die Weltzeit und Geschichte überdauern und in einen Stand der Herrlichkeit eintreten, in welchem auch seine Glieder nach Vertilgung aller Sünden vollkommen sein werden. Das Reich der Vollkommenheit wird einem grossen Abendmahle gleich sein (Luk. 14, 16 ff.; Matth. 8, 11). Der Tag der Vollendung kommt mit der Wiederkunft des Herrn, ihn zu bestimmen hat Gott seiner Macht vorbehalten (Matth. 16, 27 f.; act. 1, 7 ff. und oft). Dann wird das Reich Gottes in vollkommener, auch äusserer, Gestalt erscheinen, und Gott wird die Herrschaft übernehmen in Ewigkeit. Es ist die Zeit der Heilsvollendung, die mit dem zukünftigen Äon eintritt, während jetzt die Zeit der Heilsdarbietung und Heilsaneignung, des Eintrittes in das Reich Gottes ist.

Der Stand der Vollkommenheit wird durch ein vorhergehendes Gericht hergestellt, welches der wiederkommende Christus abhalten wird. Das Gericht ist notwendig, um die Scheidung zwischen Guten und Bösen, zwischen dem Weizen und dem Unkraut herbeizuführen (Matth. 13, 24 ff.). Durch das Gericht werden die schlechten Elemente, in welchen Satan zur Macht gelangt ist, ausgeschieden aus der Kirche. Und damit wird die äussere Gemeinschaft der Kirche, die Stätte des Reiches Gottes auf Erden, aufhören zu bestehen, und in das Reich Gottes der Vollendung aufgehen (Matth. 25; 19, 27 ff.; Luk. 22, 28 ff.). So finden wir eine Übereinstimmung in den Lehren des Täufers und Christi, indem beide ein Gericht ankündigen. Sie gehen aber darin auseinander, dass bei Johannes das Reich Gottes erst nach dem Gerichte seinen Anfang nimmt, während es nach Jesu Lehre schon vor dem Gerichte als Reich Christi in der Gestalt der Kirche vorhanden ist, und nur durch das Gericht in den Stand der Vollkommenheit erhoben wird. Das widerlegt Ritschl's (Rechtfertigung und Versöhnung II pag. 36 f.) Behauptung, wonach das Gericht ein gegenwärtiges, nicht ein zukünftiges sein soll. Ritschl muss die Schriftlehre (vergl. auch Joh. 5; 3, 18 ff.) in dieser Weise umdeuten, um seine Anschauung von dem Reiche Gottes als einer nur sittlichen Gemeinschaft aufrecht erhalten zu können. Das Gericht ist aber ein zukünftiges, und Christus wird derjenige sein, welcher dasselbe halten wird. Hat er damit seinen göttlichen

Auftrag zu Ende geführt, so wird er dem Auftraggeber die ihm übertragene Herrschaft zurückgeben, auf dass Gott der König in Ewigkeit sei. Man wird dann nicht mehr von einem Reiche Christi, sondern nur noch von einem Reiche Gottes reden, das in Ewigkeit dauern und eine Stätte finden wird in der verklärten Welt. Und dieses Reich Gottes wird nicht mehr ein innerliches, unsichtbares sein, sondern ein äusserliches, sichtbares.

Fassen wir das Dargelegte zusammen: Das Reich Gottes ist ein in Christo uns gegebenes Heilsgut, nämlich die Gemeinschaft mit Gott und mit den Gläubigen, in der Gegenwart seinen Anfang nehmend, durch das Gericht vollendet. Es ist ein himmlisches Reich, aber in der Welt und für die Welt bestehend, nur nicht von der Welt. Es ist eine religiöse und sittlich-soziale, nicht bloss sittlich-soziale Gemeinschaft.

Von dem Reiche Gottes unterscheiden wir ein Reich Christi in der Weise, dass wir in ihm den bis zum Gericht bestehenden geschichtlichen Teil des Reiches Gottes erkennen.

Von dem Reiche Christi und Gottes wiederum unterscheiden wir die Gemeinde oder Kirche, d. i. die Form, in welcher das Reich Christi in der Gegenwart zur Erscheinung kommt und eine Stätte auf Erden findet.

Die Kirche wurde am Pfingstfeste durch Petrus Predigt nach Ausgiessung des heiligen Geistes gegründet. Es war nur natürlich, dass damit die Lehre von der Kirche in den Vordergrund trat, und dagegen die vom Reiche Gottes nicht weiter ausgebaut wurde. Doch finden sich auch in den apostolischen Briefen Zeugnisse, welche uns über die Lehre der Apostel von dem Reiche Gottes Aufschluss geben. Dabei ist der Umstand von grösster Wichtigkeit, dass die Apostel von der Nähe der Parusie und der damit eintretenden Vollendung des Reiches Gottes überzeugt waren. Hofften doch die Apostel, dass die Mehrzahl der damals lebenden Christen den jüngsten Tag erleben und in das Reich Gottes eingehen würden. Die allgemeine Erwartung der nahen Wiederkunft des Herrn ist bekanntlich die Veranlassung zum 2. Thessalonicherbriefe geworden, und im 1. Korintherbriefe zieht Paulus daraus Folgerungen für das praktische Leben.

Über das Wesen des Reiches Gottes lehren die Apostel, insonderheit Paulus, nichts anderes als Jesus. Auf Grund seines Sterbens und Auferstehens wird das Heilsgut dargeboten, welches der einzelne mit der Hand des Glaubens ergreifen muss. Dadurch wird er ein Glied des Reiches Gottes, und zwar des gegenwärtigen, nicht erst des zukünftigen. Denn in der Gegenwart wird das Heilsgut dargereicht und angeeignet, in der Gegenwart sind, die es ergreifen, das Eigentum Christi. Zwei Stellen lassen hauptsächlich die Übereinstimmung der Lehre des Apostels Paulus mit der des Herrn vom Reiche Gottes erkennen: Röm. 14, 17 und 1, Kor. 4, 20.

In beiden spricht sich Paulus über das Wesen des Reiches Gottes aus. Es ist ein geistliches und besteht in den geistlichen Gütern: Gerechtigkeit, Friede und Freude, von denen wir schon oben gesprochen haben. Neu ist Röm. 14, 17 der Zusatz ἐν πνεύματι ἁγίῳ, der uns bedeutet, dass das Heilsgut durch den heiligen Geist den Menschen vermittelt wird. Wieder hören wir nichts von einer bloss sittlichen Gemeinschaft, sondern von einer religiösen Gemeinschaft mit Gott und Christus in der Kraft des heiligen Geistes. Diese Gemeinschaft wäre undenkbar ohne die Gnade seitens Gottes, aber ebenso ohne den vom heiligen Geiste erweckten Glauben seitens des Menschen. Das Reich Gottes ist da (vergl. Phil. 3. 20), es ist dort, wo der heilige Geist in uns durch das Wort Gottes handelt und wirkt (1. Kor. 4, 20). Aber vollendet ist es noch nicht. Es ist eine unbeweisbare Behauptung, dass Paulus nirgends von einem gegenwärtigen Reiche Gottes geredet hätte, wenn auch zugestanden sein soll, dass sich in den weitaus meisten Stellen Aussagen über das Reich Gottes im eschatologischen Sinne finden. Es ist das um so erklärlicher, als der Termin des jüngsten Tages immer weiter hinausrückte, da sich immer neue Hindernisse fanden, welche erst weggeräumt werden müssen, ehe die Vollendung des Reiches Gottes eintreten kann. Von der Zukunft des Reiches Gottes redet am ausführlichsten die Apokalypse (vergl. auch Hebr. 11, 22 ff.; Jak. 2, 5), welche die endliche Unterwerfung Satans und der bösen Menschen darstellt. Ihr Geschick muss sich erfüllen, während die Gläubigen von Gott in das vollkommene Reich berufen (1. Thess. 2, 12) und dazu bestimmt sind, dass sie dort der göttlichen Herrlichkeit teihaftig werden. Allerdings müssen die Gläubigen dieser Herrlichkeit schon auf Erden sich würdig zeigen durch ein dem Glauben entsprechendes heiliges Leben (Eph. 5, 5), durch Treue in Leiden und Verfolgungen, dadurch, dass sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bleiben. Wer in Christo Jesu bleibt, der ist ein Glied des vollkommenen Reiches Gottes, jetzt der Hoffnung nach, einst in Wirklichkeit.

Darin liegt schon ausgesprochen, dass, bis die Zeit der Vollkommenheit anbricht, wo Gott selbst die Herrschaft führen wird, Christus der Auferstandene der Herr ist über diejenigen, welche sich ihm zu eigen gegeben haben. Jesus hat jetzt die Herrschaft inne (Kol. 1, 3; 1. Kor. 15, 24), und alles muss ihm unterworfen werden (1. Kor. 15, 27). Seine Herrschaft dauert, so lange die Weltzeit dauert (vergl. Luk. 1, 33: seines Königreichs wird kein Ende sein scil. auf Erden); nach dem Gerichte wird Christus die Herrschaft Gott übergeben (1. Kor. 15, 24).

Die Stätte des Reiches Gottes auf Erden und äussere Erscheinungsform des Reiches Christi ist die am Pfingstfeste gegründete Kirche, welche

eine allgemeine, universale ist (1. Kor. 10, 32; 11, 22), aber äusserlich in Teilkirchen, Gemeinden, zerfällt. Die Kirche ist durch den in ihr wirkenden heiligen Geist geistlicher Natur. Paulus vergleicht sie mit dem Organismus eines Leibes, dessen Haupt und Seele Christus ist, der die einzelnen Glieder zusammenhält und erfüllt (Eph. 1, 22; 2, 4 ff.; 5, 30; 1. Kor. 12, 12 ff.), welche sich haben von ihm erretten lassen (act. 2, 47 σωζόμενοι). Die Kirche ist also die Gemeinschaft der Geretteten, welche im heiligen Geiste mit Christus und untereinander verbunden sind, wie die Glieder des Leibes mit ihrem Haupte und untereinander. Das subjektive Band der Gemeinschaft ist der vom heiligen Geiste gewirkte Glaube. Durch die geistliche Gemeinschaft sind alle äusseren Unterschiede des Alters, Geschlechts, der Nation, unter den Gläubigen aufgehoben (Gal. 3, 28). Die Glieder sind untereinander völlig gleichberechtigt, keines hat einen Vorzug vor dem anderen, weil sie in gleicher Weise alle mit dem Haupte und durch dieses mit Gott selbst verbunden sind (Eph. 2, 13 ff.). Die Gesamtheit der Glieder ist so fest ineinander gefügt, wie die Steine eines Hauses. Mit einem solchen, und zwar mit einem geistlichen Hause im heiligen Geiste, wird die Gemeinde verglichen (Eph. 2, 20 ff.), mit einem Tempel, in welchem Gott in einzigartiger Weise Wohnung nimmt (1. Kor. 3, 9 f.; 2. Kor. 6, 16; 1. Tim. 3, 15; Hebr. 3, 6; 1. Petr. 2, 5). Die innigste Verbindung aber dieser Gemeinde mit ihrem Haupte kommt zum Ausdruck in dem Vergleiche mit der Braut Christi (Eph. 5, 23 ff.; 2. Kor. 11, 2; Apok. 21, 9). Die Gemeinde ist der Gegenstand der innigsten Liebe des Herrn; ihr hat er sich ganz zu eigen gegeben.

Durch die Zugehörigkeit zu dieser innigen Lebensgemeinschaft scheiden sich die Christen von denen, welche Christum nicht in sich aufgenommen haben. Ruht aber einerseits alles Heil in Christo (act. 2, 21; 4, 12), und kann niemand selig werden, der nicht in Christo Jesu und mit ihm verbunden ist, und ist andrerseits jeder, bei welchem diese Vorbedingung sich findet, ein Glied des Leibes Christi, der Gemeinde, so ergiebt sich, dass ausserhalb der Kirche kein Heil zu finden ist. Der Satz: „extra ecclesiam nulla salus“ ist nur dann falsch, wenn dazu „romanam“ ergänzt wird.

Ist der Leib Christi als solcher, und weil in ihm der heilige Geist sein Werk treibt, ein heiliger, so heissen auch die Glieder dieses Leibes „Heilige“, ἅγιοι (1. Kor. 1, 2 u. oft). Mit diesem Namen soll nicht ein Stand der Vollkommenheit bezeichnet werden, sondern der Prozess der Heiligung, der sich an den Gliedern der Kirche vollzieht, in dem sie von Stufe zu Stufe dem Zustande der Heiligkeit immer näher geführt werden. Dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von den Gottlosen, welche

πονηροί genannt werden, welche in dem Zustande der Unheiligkeit verharren und zuletzt verworfen werden müssen (1. Kor. 5, 11. 13). In der Ausscheidung von diesen vollzieht sich die Ausscheidung der Kirche aus der Welt (2. Kor. 6, 14 ff.). Diese sich vollziehende Scheidung trägt den Gliedern der Kirche den Ehrennamen der „Berufenen" oder des „auserwählten Geschlechtes" (γένος ἐκλεκτόν 1. Kor. 1, 2; 1. Petr. 2, 9) ein. Sie sind auserwählt, Bürger des Reiches Gottes zu sein und Miterben mit Christus (Röm. 8, 17.). Von Gliedern aber an einem und demselben Leibe muss gefordert werden, dass sie die Einigkeit wahren und Eintracht pflegen. (1. Kor. 12, 12 ff.; 10, 32 f.; Eph. 4, 1 ff.).

Das Wesen der Kirche kommt aber in Wirklichkeit nie so zur Darstellung, wie wir es geschildert haben. Wäre das der Fall, so wäre der geschichtliche Teil des Reiches Gottes auf Erden, das Reich Christi, real dargestellt, und die römische Kirche will bekanntlich das Reich Gottes auf Erden sein. Aber die von Paulus als ἅγιοι angeredeten Christen tragen noch mancherlei Sünde an sich und sind noch weit von der Vollkommenheit entfernt. Die prinzipiell Heiligen sind noch nicht in Wirklichkeit Heilige; vielmehr findet sich an ihnen noch ein intellektueller (vergl. νήπιοι 1. Kor. 3, 1) und moralischer Defekt. Es muss daher die Idee der Kirche von der empirischen Erscheinung wohl unterschieden werden, nur dass die empirische Kirche sich immermehr in das Bild der wesentlichen Kirche verklären soll. Die empirische Kirche muss erbaut werden auf dem in Christo gelegten Grunde (1. Kor. 3, 10; Eph. 2, 21). So lange von einem Erbautwerden die Rede ist, kann von einem Fertigsein noch nicht gesprochen werden. Aber das ist gerade die Aufgabe der Kirche, durch die Unterweisung das οἰκοδομεῖσθαι der einzelnen Glieder zu fördern (1. Kor. 14, 11 ff.). Zu dem Zwecke sind der Kirche die sichtbaren Gnadenmittel, das Wort Gottes und die Sakramente und die Charismata, anvertraut. Diese sind das Kennzeichen des Vorhandenseins der Kirche, durch sie wird die an sich unsichtbare Kirche sichtbar; sie fordern aber zugleich eine Ordnung von Ämtern, durch welche eine regelmässige Verwaltung gewährleistet wird, damit die Gnadenmittel den Gliedern der Kirche wirklich zu gute kommen.

So unterscheiden die Apostel zwischen dem geistlichen Wesen und der empirischen Wirklichkeit der Kirche, oder wie man zu sagen pflegt: zwischen einer wesentlichen und unwesentlichen Kirche. Jene ist die Gemeinschaft der Heiligen, diese ein äusserlich sichtbarer Organismus. Aber beide sind göttlichen Rechtes, von Christus gewollt und eine Werkstätte des heiligen Geistes. Beide haben den Zweck und die Aufgabe, Gott in dieser feindlichen Welt eine Stätte zu bereiten, und die Kinder der Welt

durch die ihnen innewohnenden Kräfte mit den ihnen anvertrauten Mitteln zu Gott zurückzuführen. Aber es ist nicht so, als ob sich die wesentliche Kirche von der unwesentlichen trennen liesse, oder als ob man beide als neben einander bestehend denken könnte, vielmehr kommt in dem empirischen Organismus der unwesentlichen Kirche das geistliche Wesen der wesentlichen zur Darstellung und zum Siege. Die empirische Form ist nicht wesentlich, sondern nur durch die Verhältnisse des Lebens gefordert; der äussere Organismus hat aber den Wert einer Erziehungsanstalt für die Glieder, welche zur Vollkommenheit geführt werden sollen. Das Bleibende an ihm ist das geistliche Wesen, welches er verborgen in sich trägt. Auf dieses geht das Absehen des äusseren Organismus, wenn er Sorge trägt, dass in ihm und durch seine Diener das Evangelium verkündigt wird in aller Welt. Er ist nicht das Reich Gottes, aber er bereitet ihm in sich selbst immer mehr eine Stätte auf Erden und sucht die Hindernisse zu beseitigen, welche das Gericht und damit die Vollendung des Reiches Gottes aufhalten.

Wir können es uns ersparen, die oben gegebene Zusammenfassung zu wiederholen. Wir fügen nur noch hinzu: Bei der Kirche müssen wir den wesentlichen Inhalt von der durch die Verhältnisse des Lebens bedingten Form unterscheiden. Wesentlich und von ewigem Werte ist nur jener; aber auch die vergängliche äussere Form ist eine göttliche Gnadengabe und vermittelt ewiges Heil.

Der Neuplatonismus, seine Vorbereitung und Nachwirkung.

Von

Lic. Dr. **Mulert,**
Niederbobritzsch.

Der Neuplatonismus, seine Vorbereitung und Nachwirkung scheinen dem Geistlichen, dem Christen Ende des 19. Jahrhunderts fern zu liegen. Die soziale Frage, der Kampf gegen die materialistische Zeitrichtung, gegen Rom, die Überwindung der Ritschl'schen und Wellhausen'schen Schule, Pflege des Vereinswesens, Ausschmückung, Bau von Kirchen u. dergl. liegen uns viel näher. Aber aus dem Lärm der Tagesfragen, je lauter und unerquicklicher derselbe ist, flüchtet man sich gern in die stillen Kämmerlein grosser Denker und sinnt ihren weltumspannenden Gedanken nach. Werden diese Gedanken doch schnell oft Gemeingut der Menge, langer Zeiträume, Kants Nachwirkung ist zum guten Teil die Pflichttreue, durch die Deutschland mit seinen grossen Männern am Anfange und Ende des Jahrhunderts sich erhob. Hegels Nachwirkung zum guten Teile das glänzende Phantom der Sozialdemokratie. Dem in Königsbergs Mauern während der Zeit grösster deutscher Schwäche gebannten Philosophieprofessor Kant ist wohl nie der Gedanke einer glänzenden kriegerischen Erhebung, Einigung Deutschlands, nie die Figur deutscher Männer wie Bismarck, Wilhelm I. vor die ahnende Seele getreten. Doch hat in diesen Männern, Zeiten, ihnen zum guten Teil unbewusst, der kategorische Imperativ Kants nachgewirkt, wie der kgl. preussische Staatsphilosoph Hegel ohne es zu wollen, das Tuch der roten Fahne mitgewebt hat.

So hat Plotin und seine Schule, aus dem in sich zerfallenden Heidentum hervorgegangen, von dem Streben erfüllt, das Christentum zu bekämpfen, der Gedankenwelt und den Institutionen der christlichen Kirche

wie den bis auf unsere Tage in ihr auftretenden selbständigen Denkern mächtige Impulse zugeführt.

Der Begründer und Hauptvertreter des sogenannten Neuplatonismus ist wie bereits angedeutet, ein Sohn des Nillandes, Plotin, am Anfang des 3. Jahrhunderts als Heide geboren und auch in ausgesprochenem Gegensatze gegen das damals schon mächtige Christentum verblieben. Nahe getreten war ihm dasselbe wohl schon durch seinen von ihm wie von Origines hochverehrten Lehrer Ammonius, Sakkas genannt, der eine Zeit lang Christ gewesen sein soll. Nahe getreten wird ihm dasselbe sein, abgesehen von Origenes, wie in Alexandrien so in Rom, wohin er im 40. Lebensjahre als Lehrer der Philosophie sich wandte und mit solchem Erfolge auftrat, dass auch der Kaiser Galienus und dessen Gemahlin seine Schüler wurden. Erst im 50. Lebensjahre begann er seine Lehren schriftlich darzustellen. Plotins Manuskript wurde von dem Gegner des Christenums Porphyrius in 6 Enneaden bearbeitet herausgegeben. Plotin starb, von seinen Schülern, wie berichtet wird, fast göttlich verehrt, 270 n. Chr in Campanien.

Gedenken wir zunächst der Grundlagen, auf denen sich der Neuplatonismus aufbaute, so sind es teils die vorangehenden Philosophen, teils die allgemeine Lage der antiken Welt in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Unter den Philosophen haben die Neuplatoniker, wie der Name angiebt, sich vorwiegend an Plato angelehnt, obwohl sie eigentlich eine Verbindung der Lehre Plato's mit der seines freilich so anders gearteten Schülers Aristoteles anstrebten. Aber die platonische Deduktion, der platonische Idealismus lässt sich eben mit der Induktion, dem Realismus des Stagiriten schwer vereinigen; wie das in unseren Tagen Ed. v. Hartmann vorgeworfen worden ist; dass er das Unmögliche unternommen habe, Schelling'sche Ideen mit naturwissenschaftlicher Induktion zusammenzuschweissen. In der That kommt Aristoteles bei den Neuplatonikern wenig zur Geltung. Bei Plato hat die Vielheit der einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dinge mit ihren Eigenschaften wenig Bedeutung. Sein Sinn erhebt sich von den einzelnen vielen, unvollkommenen, gleich Meereswellen bald auftauchenden, bald verschwindenden Dingen zu dem Einen, dem wahrhaft Seienden, zu der herrlichen Welt der Ideen. War das griechische staatliche und soziale Leben, die Volksreligion, das Leben der Menschen unvollkommen, so lehrt Plato die ewigen, über alle Ungerechtigkeit erhabenen Ordnungen des Alls erfassen und nachahmen. Der Mensch vermag nicht die Unvernunft in Vernunft zu verwandeln. Der Mensch durch seine präexistente Seele der Ideenwelt angehörig, ist im irdischen Leben im Leibe wie im Kerker, im Grabe. Da muss Gott sich erbarmend eingreifen. Aber es kommt ihm entgegen ein Streben zur Höhe. Alles

will an dem Guten, Ewigen teilhaben. Das ist der Eros, den Plato so herrlich schildert. Schon im Fortpflanzungstriebe, dem Verlangen in den Nachkommen weiter zu leben, in dem Streben nach unsterblichem Ruhme bei Helden, Dichtern zeigt er sich. Und die unvergleichliche Ordnung der Sternenwelt, des ganzen Alls, die Überlegenheit der Seele über den Stoff bezeugt das Dasein Gottes, der alle, auch die kleinsten Dinge kennt und das Gute zum Siege führen will. Denn Gerechtigkeit ist die Haupteigenschaft Gottes und Gott ähnlich werden heisst gerecht werden. Doch giebt es für Plato eigentlich Frömmigkeit nicht in dem gewöhnlichen Sinne einer Herzenshingabe an Gott, die jedem, auch dem armen Weibe, dem Kinde möglich ist und durch Ausübung religiöser Werke, Tempelbesuch u. dergl. sich kund giebt. In seinem Idealstaate liegt die Leitung den Philosophen ob, Privatkulte werden bei strenger Strafe verboten, die gemeinschaftliche Verehrung der Götter ist ein Stück politischer Ordnung. Nicht im Ausschluss der Metaphysik, denn Plato ist ja durchaus Metaphysiker, aber im Gegensatz gegen den Pietismus und der Betonung des Moralismus kann man Plato mit Ritschl vergleichen. Durch Denken und moralische Eigenschaften nähert sich der Mensch der Gottheit. Die Beziehungen zur sinnlichen Welt sind möglichst zu lösen. Der Mensch muss zum selbstgenügsamen Denker werden, von Lust und Begier, von Furcht und Schmerz auch bez. des Todes sich frei halten. Der Tod berührt ja die unvergängliche Seele gar nicht. Auf dieser Gedankenbahn sind denn zumal die Stoiker weitergegangen. Die vollständige Weltflucht lehrt der Neuplatonismus. Plato hat die Konsequenz seiner Lehre, dass das wahre Leben in der Idealwelt liege, nicht scharf gezogen. Er ist der Vertreter des klassischen Griechentums geblieben, das seine Freude an der Schönheit des diesseitigen Lebens hatte. „Gute und schöne Männer“ war ja die Anrede in der Volksversammlung. So bahnt sich Plato eine Vermittlung zwischen der Ideenwelt und der der sinnlichen Erscheinungen. Das ist die Weltseele, wie überhaupt zwischen Geist und Natur die Seele steht, innerhalb unsrer Seele, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit der thätige Mut, im Staate zwischen den lebenden Denkern und dem Nährstande der Kriegerstand. Der Weltseele nahe stehen die Dämonen, die Seelen der Gestirne. So stuft sich ein seelisches Wesen in der Kreatur immer weiter ab. Alles hat seine Bedeutung, seine Berechtigung, seine Schönheit, seine Beziehungen zur Idealwelt. Freilich in der Geringschätzung des Weibes, der körperlichen Arbeit, der Barbaren im Gegensatz gegen die Griechen, des Familienlebens — das in seinem Idealstaat der Weibergemeinschaft und staatlichen Kindererziehung Platz machen soll — in all diesen Dingen ist Plato durchaus ein Sohn seiner Zeit, seines Volkes, erhebt sich nicht über „die

Vielen“ auf die der erhabene Denker sonst so verächtlich herabschaut. In derselben Bahn — der so leicht zur Weltflucht sich gestaltenden — Überhebung des Wissens über das Handeln, bewegt sich der als Mann der Induktion des juste milieu die platonische Idealwelt verwerfende Aristoteles. Auch dem Aristoteles scheint es des freien und grossgesinnten Mannes unwürdig, sich hauptsächlich dem Nützlichen zuzuwenden. Aristoteles preist die Philosophie, weil sie über sich selbst hinaus gar keinen Vorteil bringt. Wie der Philosoph vom praktischen Leben zurücktritt, so kümmert sich auch nicht die Gottheit, der erste Beweger, der Ursprung der Vernunft im All, um der Menschen Geschick. Unsere Denkkraft ist unvergänglich, bewusstes Fortleben nach dem Tode giebt es nicht. Wie im Menschen, dem Mikrokosmos, so geht durch den Makrokosmos Zielstrebigkeit. Plato setzt die Ideenwelt ausserhalb der sinnlichen Welt, als deren Urbilder. Dem Aristoteles ist die Form die gestaltende Kraft innerhalb der Dinge. Es giebt für Aristoteles eigentlich kein Böses. Nicht aus dem Chaos ist die Welt entstanden, sondern von jeher beherrscht die formende Vernunft von innen her den Stoff, nur dass diese Bewegung nicht immer zu Ende geführt wird. So in der Bildung niederer Lebewesen, wie des weiblichen Geschlecths. Der Mensch is nicht wie bei Plato vom Guten abgehalten und nur durch gänzliche Umgestaltung auf den rechten Weg zu bringen, sondern unsere natürliche Anlage zum Guten ist nur unentwickelt. Man muss die rechte Mitte halten. So ist das gereifte Mannesalter das glücklichste, das Kind kann nicht glücklich sein, denn es kann keine vernunftgemässe Handlungen vollbringen. Aber Ehe, Familie schätzt Aristoteles höher als Plato, die Sklaverei ist durchaus nötig. Alles Bestehende, Gegebene, wird in seinem Werte beachtet, untersucht: Aristoteles ist der Vater der Einzelwissenschaft, wie der Zoologie: auch hier sind Götter. So ist Aristoteles durch Vermittlung der arabischen, mittelalterlichen Ärzte und Denker der Vater der modernen induktiven Wissenschaften geworden. Zunächst freilich wurde die von Aristoteles gegebene, so bedeutungsvolle Anregung nicht weiter verfolgt; waren Plato und Aristoteles eins darin gewesen, das reine Denken höher zu stellen als die Beschäftigung mit der sichtbaren Welt, so kamdie allgemeine Weltlage dem fördernd entgegen. Rechtlos lagen die Völker um das Mittelmeer zu den Füssen der römischen Kaiser, ganze Städte, Gegenden, Völker waren den Launen des Mannes in Rom unterworfen; was nützte Betriebsamkeit, Wissenschaft, wenn kein sicherer Rechtsschutz da war? Die alten Götter waren Volksgötter, Stadtgötter; sie hatten den Untergang der alten Selbständigkeit, Freiheit nicht gehindert. Der gesteigerte Handels- und militärische Verkehr hatte neue Gottheiten, Gottesdienste kennen ge-

lehrt und damit die Anhänglichkeit an das Alt Überlieferte geschwächt; die Volkskraft, die Fruchtbarkeit des Bodens nahm ab durch die Ausschweifungen, die Sklaverei, die Latifundienwirtschaft. Die Soldaten, die von den Grenzen des Römerreichs in Afrika, Asien, Germanien, England heimkamen, brachten die Überzeugung mit: wir stehen da draussen vor Feinden, Schwierigkeiten, die nicht zu besiegen sind, wohl aber früher oder später uns überwältigen werden. So legte sich Kleinmut auf die Seelen, Unlust am gewerblichen wie am kriegerischen Thun, der Glaube an die Götter, an des irdischen Vaterlandes Herrlichkeit, an die eigene Tüchtigkeit erstarb. Eine opferlose, götterlose, tempellose asiatische Religion, deren Bekenner willig waren zu sterben für ihren Glauben, von Grund aus anders dachten, handelten als die Heiden, fing an sich auszubreiten, trotz aller Unterdrückungen in raschem Fortschritt. Da klammerten sich die Heiden um so fester an die Lehren ihrer gefeierten Weisen, wie an ihren alten Wahn, ohne Herzensreinigung durch geheimnisvolle, der Menge unverständliche Mittel, die überweltlichen Mächte sich günstig stimmen zu können. So entstand der Neuplatonismus: ein letztes Aufflammen der klassischen Philosophie wie des altheidnischen Aberglaubens in unheimlicher Verbindung, hochbedeutsam aber in der Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit, weil grosse Gedankenrichtungen und Systeme, Institutionen wie sie in der christlichen Kirche oder doch aus ihrem Boden heraus entsprossen sind, durch den Neuplatonismus in den Denkern der Kirche entstanden.

Hatte selbst Aristoteles, der geistige Vater des modernen, allem Metaphysischen abholden induktiven Realismus, das reine Denkerleben am höchsten gestellt, so dürfen wir uns nicht wundern, dass, wie berichtet wird, Plotin weder seine Vaterstadt, noch seine Geburtszeit, noch seine Eltern nennen wollte, weil er das alles für ein Irdisches, Unwertes erachtete. Porphyrius erzählt von ihm, er schien sich zu schämen, dass er im Leibe sei. Von dem Einzelnen, sinnlich Wahrnehmbaren, wendet sich sein Blick ausschliesslich zu dem Einen, das er auch das Gute nennt. Er will durchaus Monismus. So kann das Erste nicht einmal der νοῦς sein. Denn in der Erkenntnis finden wir die Zweiheit des Erkennenden und seines Objektes, des Denkenden und des Gedachten. In dem Prinzip aller Dinge muss der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben sein. (Dass dies im christlich-trinitarischen Gottesbegriff der Fall ist, ist ihm wahrscheinlich nicht nahegetreten.) Es ist das Eine, doch mit Ausschluss quantitativer Vorstellungen. Nur auf dem Wege der Verneinung aller Eigenschaften können wir es einigermassen fassen. Wir müssen es vorstellen ohne Bewusstsein, ohne Wollen. Wie in unseren Tagen Nietzsche von einem

Übermenschen redet, so ist dem Plotin das Eine das Überseiende, es ist nicht τὸ ὄν, nicht das Schöne, der Geist, sondern das Überschöne, Überdenkende. Welch ein Gegensatz gegen die halb als Menschen gedachten griechischen Volksgötter, welch ein Gegensatz auch gegen den Vater unsres Herrn Jesu Christi, dieses eigenschaftslose kalte Urwesen! Aus diesem Einen geht durch Emanation das Viele hervor. Emanation — wer gedenkt nicht dabei des Wortes: denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein! Wie viel inhaltreicher ist der christliche Schöpfungsbegriff als diese „Emanation". Wie soll man es sich vorstellen, dass aus dem Einen, Eigenschaftslosen, Überseienden die Menge der Dinge hervorgeht? Das Eine wird nach Plotin durch diese Emanation seiner Transscendenz nicht verlustig, wird nicht zum ἕν καὶ πᾶν. Es bleibt immer über dem All. Wir haben also hier einen ganz anderen als den modernen Monismus. Der Möglichkeitsgrund der Emanation liegt darin, dass das Eine als das Vollkommene das Geringere aus sich hervorgehen lassen kann. Der Wirklichkeitsgrund darin, dass das Eine als das Gute sich mitzuteilen liebt. Summum bonum est communicativum sui. Dieser Satz christlicher Theologen ist ein plotinischer Gedanke. Das Gute wäre nicht das Gute wenn es nicht ein Andres, das es nicht selbst ist, aus sich heraussetzte und sich diesem mitteilte. Diese Emanation ist kein freier, doch auch kein notwendiger Akt, weil das Eine über derartige Bestimmungen erhaben ist. Das Andre, was das Eine aus sich heraussetzt, muss Vielheit sein, sonst wäre es das Erste. Das Hervorgebrachte empfängt übrigens den Drang, weiter aus sich herauszusetzen, so setzt sich die Bewegung fort, Stufe auf Stufe abwärts, das Abbild erreicht das Vorbild nicht ganz, aber es besteht ein Zusammenhang mit der ursprünglichen Vollkommenheit, das Wirkliche ist doch irgendwie guter, göttlicher Natur. Dabei bestreitet Plotin die weite Verbreitung des Bösen. Aber der Mensch darf nicht vom anthropozentrischen Standpunkte aus urteilen, sondern muss auf das All blicken. Das Böse ist nur ein Fehlen (ἔλλειψις) des Guten, ein Mindergutes, das zur Vollkommenheit des Alls gehört. In einem Drama können nicht lauter Helden sein, in einem Gemälde nicht lauter glänzende Farben. Ist schon die sinnliche Welt als niedere Stufe des höheren Seins unverwerflich, so gilt es ausserdem sich in das Eine, Vollkommne, von allen Missständen freie zu erheben. Freilich eine Notwendigkeit der Erlösung kennt Plotin dabei natürlich nicht, ein durch göttliche Gnade gewirktes Aufwärtsschreiten der Menschheit: das Böse ist notwendig und unabänderlich. Es stammt aus der Materie und ist identisch mit ihr. Die Materie ist im Gegensatz zu dem wahrhaft Seienden das μὴ ὄν, Nichtseiende. Sie ist noch nicht Körper sondern nur die Unterlage des Körperlichen

dessen dunkles βοάνος, ἀνάγκη im Gegensatz zum λόγος, sie das Dunkel, der λόγος das Licht; die äusserste Grenze der Emanation. Was aus dem Ureinen zunächst emaniert, ist der νοῦς. Er ist an sich οὐσία Wesenheit die sich dem Einen zuwendet, es zu erfassen und so erkennend νοῦς wird, teils das Eine, teils sich selbst erkennt. Der νοῦς ist der εἰκών, der Sohn Gottes, die Einheit aller Ideen, νοητά, die einheitliche Weltvernunft. Die Ideen vermögen nicht unmittelbar als gestaltende Prinzipien auf die Materie zu wirken — so schliesst als drittes Prinzip an das Eine, den νοῦς sich die Seele an, geringer als der νοῦς, aber von diesem erfüllt ihn anschauend in vernünftigen Gedanken (λογισμοι) lebend, die sie dann in dem Streben, etwas hervorzubringen, bewusstlos als Weltseele, Naturseele φυσις, der Materie einprägt. Aus dieser Allseele gehen nun die Einzelseelen hervor, die Allseele, dem νοῦς zugewandt empfängt von diesem die Ideen und prägt sie nun in der Materie als Formen, Entelechien der Einzeldinge aus. So ist alles beseelt, Panpsychismus, da aber die Materie ein μὴ ὄν ist, so ist auch die ganze Erscheinungswelt insofern nur Schein. So ist also der Neuplatonismus ein durchaus idealistisches System, an dessen Spitze wie der dreieinige Gott, das Gute, der νοῦς und die Weltseele stehen. Die Einzelseele ist wie die Weltseele immateriell, der Körper ist nur Werkzeug, etwas Accidentelles, das die Seele, ihrer Würde vergessend, durch Zuneigung zur Materie sich aneignete. Doch steht die Seele durch den νοῦς in Lebenseinheit mit dem ersten Prinzip, zu dem Alles zurückkehren muss. Der Mensch muss durch Askese sich von der Sinnlichkeit, Leiblichkeit befreien, den Körper schwächen, sein Wesen vom Äusseren abwenden, reinigen (καθαρσις), gleichgiltig wie starke Athleten sich nicht werfen lassen, alle Schläge des Schicksals abwehren. Ist doch unsere Seele im Innersten ὁμοούσιος mit dem Alleinen, dem sie zuzustreben hat, in denkender Erhebung, bis sie zur Schauung kommt. Es giebt 3 Arten von Tugenden und von Menschen. Die Tugenden sind bürgerliche Klugheit, Tapferkeit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, sie beziehen sich auf das äussere, bürgerliche Handeln. Über ihnen stehen die reinigenden Tugenden, die durch Flucht aus der Sinnlichkeit von jeder ἁμαρτία loslösen. Über ihnen wieder die vergöttlichenden Tugenden, die den Menschen zum Schauen des Absoluten, zur Ekstase führen. Plotin findet nicht Worte genug, die Seligkeit ekstatischer Schauung zu schildern. So giebt es 3 Menschenarten: solche die nur im Sinnlichen leben, solche die nach bürgerlicher Tugend streben, solche die alles Irdische hinter sich lassend, dem Glanze aus der Höhe, dem Alleinen sich zuwenden. Porphyrius berichtet, dass innerhalb der 6 Jahre, die er mit Plotin gelebt, dieser 4 mal in den Stand der Ekstase geraten sei. Lässt sich doch Plotin insofern mit Paulus ver-

gleichen, als beide Männer scharfen Denkens waren ebenso wie tiefen religiösen Gefühls, des mystischen Gottschauens fähig und verlangend. Plotin wie Paulus haben sich dabei von Verirrungen des Denkens ferngehalten, aber die gewaltigen Gedanken sind der Gefahr nicht überhoben geblieben, verzerrt zu werden. Wenn Plotin eine Stufenreihe der Wesen lehrte, einen Panpsychismus, so wurde das weniger noch von Porphyrius, aber mehr schon von Jamblichus, einem Syrier, zur Verteidigung des Dämonen-, Götterglaubens, Zauberwesens verwandt. Julian der Abtrünnige war eifriger Anhänger des Neuplatonismus, weil er in der Lehre von den absteigenden Emanationen eine Stütze des Götterglaubens fand. Der Hauptschüler Plotins, Porphyrius 233—304, in der Kirchengeschichte bekannt als Verfasser von 15 Büchern gegen die Christen, eines von den Kirchenvätern vielfach widerlegten Werkes, stellte Plotins Lehre in sechs Enneaden zusammen und gab ausserdem einen Abriss des Plotin'schen Systems in lateinischen Aphorismen heraus. Ausserdem ist noch von ihm eine Einführung in die Kategorienlehre des Aristoteles erhalten. Obwohl so als scharfer Denker sich zeigend, neigte er doch zu Mantik, theurgischen Weihungen und Dämonendienst, Christum verwarf er, als vom Weibe empfangen und gekreuzigt, ebenso war ihm die Lehre von der Auferstehung des Fleisches anstössig, weil ja der Leib das wesentlich Unreine, der Sitz des Bösen nach Plotins Lehre ist. Fand schon bei ihm ein Nebeneinanderhergehen von scharfem Denken, das Alles in logische Formeln zu spannen suchte und einer Neigung, dem Absoluten mittelst Zauberwesen nahezukommen, so ist die neuplatonische Schule, insoweit sie abseits vom Christentum fortbestand, immer mehr in die Gegensätze eines logischen Formalismus und phantastischen Aberglaubens auseinander und daran zu Grunde gegangen. Von Jamblichus, dem Schüler des Porphyrius, erzählten seine Anhänger allerhand Wundererscheinungen und er lehrte, man könne die Götter zu sich herabziehen mittelst magischer Worte und Handlungen. Man suchte im Gegensatze gegen die Verehrung Christi die des Pythagoras einzuführen, anstatt der Bibel die sogenannten orphischen Gesänge, chaldäische Orakel, Schriften des Hermes Trismegistos. Alles vergeblich. Der Aberglaube unterlag der klaren und doch gemütstiefen, sittlich reinen Christusreligion. Aber diese nahm Elemente des Neuplatonismus in sich auf teils fördernde, teils nachteilige, und dieselben wirken fort bis auf unsere Tage. So fasst Origines, der ja mit Plotin Schüler des Ammonius Sakkas gewesen, Gott als die höchste Einheit μόνος oder ἕνος, Gott ist weder Teil noch Ganzes, Gott wird am liebsten von ihm ὁ ἐπι πᾶσι, Gott über allen, genannt. Wohl hat unsre jetzige Welt Anfang und Ende, vor ihr lagen andre Welten, andre werden ihr folgen. Allerdings nicht

durch emanastischen Naturprozess, sondern durch göttliche Schöpfungsthat, aber das göttliche Schaffen ist fortlaufende, immer neu einsetzende That. Das erste und Hauptwerk Gottes ist die unsichtbare Welt der Ideen, erst auf Grund dieser entsteht die stoffliche Welt und wird fortwährend von ihr getragen. Aber auch die jetzige stoffliche Welt ist erst durch den Abfall der Geister in den jetzigen schlechteren Stand gekommen, der Mensch der schlaffen Sinnlichkeit unterworfen worden. Es gilt durch Askese sich von der groben Stofflichkeit zu befreien. (Man denke an Origines Kastration.) Jesu Worte und platonische Spekulation wirkten eben zusammen bei Origenes. Indem er an der platonischen Lehre von dem vorzeitlichen Fall der präexsitenten Menschenseele, dem sinnlichen Leben als Stätte der Erniedrigung festhält, daneben christlich das Erbarmen Gottes betont, kommt er zu der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, das Geschehen kehrt zu dem Ausgang von dem Einen, über alle Veränderung Erhabenen zurück. Und die Höhe des Lebens erreicht schon in der Zeitlichkeit nur wer über die tägliche Arbeit oder auch Religionsübung hinausgehoben durchdringt zur unwandelbaren Geistigkeit Gottes, selbst vergottet wird. Freilich nicht Alle können dahin kommen, der grossen Menge ist nur die Stufe des Glaubens, nicht des Schauens möglich, ihr Motiv die knechtische Furcht vor Gott ὁ πρός τὸ θεῖον φοβος. Das Alles ist ganz platonisch. Wer zur Höhe des Schauens empordringt, versteht nun esoterisch, geistlich, was die Menge sinnlich fasst, auch in der Bibel. So ergiebt sich die allegorische Exegese. Auch schiebt Origines zwischen die philosophische (geistliche) und die buchstäbliche noch die moralische Deutung ein. Der λόγος ist die ἰδέα ἰδεῶν, schliesst urbildlich als die persönliche göttliche Weisheit alle Dinge. Durch seine Kraft trat und besteht die Welt im Dasein. Christi Kommen ist nur der Gipfel der Weltgeschichte, das Christentum ist ein die ganze Geschichte umfassendes Werk. Was vorher vereinzelt und zerstreut in Gerechten, Wohlgetälligen auftrat ist in Christo vollendet. Dabei hat Origenes nicht nur eine spekulative Auffassung Jesu, sondern er preist seine Reinheit, Milde, sein Leiden, seiue Wunden, deutet auf ihn das Hohe Lied allegorisch, mit fast pietistischer Sentimentalität. Die Kirche repräsentiert die Unveränderlichr keit des Einen, Absoluten, Staatsgesetze werden von Menschen geschrieben, verändert. So weist der Kulturkampf unserer Tage im Standpunkt des Zentrums auf Ideen des Neuplatonismus zurück von den allmählich immer unvollkommener werdenden Abstufungen der von dem Einen, Absoluten ausgehenden Gebilde.

Besonders stark (um von weniger markanten Erscheinungen wie Gregor von Nyssa, Basilius u. A. abzusehen) tritt die Verbindung von

Neuplatonismus und Christentum hervor in den einflussreich gewesenen unter dem Namen des Apostelgesch. 17, 34 erwähnten Dionys veröffentlichten Schriften über himmlische und kirchliche Hierarchie, mystische Theologie u. s. w., die im 6. Jahrhundert hervortretend im Mittelalter bei den Scholastikern und Mystikern des Morgen- wie Abendlandes in hohem Ansehen standen. Gott, den man denkend am ersten durch Wegdenken aller Eigenschaften, besser noch auf dem Wege der Askese durch mystisches Schauen fasst, lässt durch die himmlische Hierarchie (das Eine, die Trinität, die Engel u. s. f.) die überirdischen, wie schliesslich die sinnlich wahrnehmbaren Dinge in absteigender Folge entsprechend den ihm wesenhaften Ideen aus sich ausstrahlen. In der Kirche entspricht dieser Ordnung die des Bischofs, Priesters bis zu den Katechumenen. Der höchste Hierarch und Mittelpunkt der gesamten Hierarchie ist Christus. Die Laienhierarchie hesteht aus den Mönchen als den Vollkommenen, dem schon geheiligten und dem noch zu heiligenden Volke. Das hierarchische Leben ist bedingt durch die Sakramente, bei denen das niedere Sinnliche mit dem Übersinnlichen verschmilzt. So ruht die Macht der katholischen Kirche, die Lehre von den Sakramenten und der Hierarchie zum guten Teile auf neuplatonischer Lehre, ebenso wie die Blüte ihres Lebens die Mystik mit ihrer Loslösung von dem Aussenleben, um zum Schauen des Einen zu gelangen.

Als der bedeutendste Denker der alten Kirche, einer der bedeutendsten Denker aller Zeiten, steht Augustin vor uns, ein Mann stürmischer, gewaltiger Lebens- und Gedankenkraft, ein Mann, in dem scharfe Gegensätze sich vereinen, ähnlich wie bei Luther. Auch in ihm sind die Plotinischen Gedanken deutlich zu spüren, wenn schon fortgetragen und umgeben von einer Flut eigener, ebenso tiefer, wie scharf ausgeprägter Gedanken. Noverim te et noverim me Augustins kennzeichnendes Wort. Ein gewaltiges Sehnen, Gott, den heiligen Urgrund aller Dinge, alleinigen Friedensspender zu erfassen, den über alle Welt Erhabenen und dabei doch auch des eigenen Ichs innerstes Behagen und aller Dinge Wesen zu ergreifen. So steht er vor uns in einer Zeit, wo es mit der antiken Welt noch viel mehr als zu Plotins Zeit zur Neige ging. Das Römerreich, der orbis terrarum, der Polytheismus, die ganze alte Kultur geht zu Grunde, ein neues Chaos scheint mit der germanischen Völkerflut hereinzubrechen: da wendet sich der Blick des Denkers zu dem Einen, Transscendenten, eigentschaftslos Unveränderlichen. Gott ist ihm wie dem Plotin das reine Sein die schlechthin einfache Natur. Mit ihm verglichen hat nichts ein echtes Sein; wer sich von ihm wendet, verfällt dem Nichts, ihm nahend dringt man vom Schein zum Wesen, die Unerfasslichkeit Gottes recht erkennen,

ist der Weg durch Denken ihm am nächsten zu kommen. Deus melius scitur nesciendo. Indem Gott sein Wesen denkt, erzeugt er aus sich das ewige, persönliche Wort, den Sohn, die Idee, die allen Ideeen oder Primordialursachen in sich schliesst. Aus beiden geht die persönliche Liebe, der heilige Geist hervor. Gott als Dreiheit von Sein, Weisheit, Liebe, der Welt nicht bedürfend, ist vollgenügsame thätige Wesenheit. Ist die Welt an sich das Wesenlose, Wertlose, so ist das Höchste Gott zu schauen — Ekstase. Tu creasti nos ad te etc. In Augustin ruhen die Wurzeln der christlichen Mystik und Contemplation eines Tauler, Thomas a Kempis, Scriver, des Pietismus. Aber die auf Augustin ruhende Mystik ist nicht kirchlich indifferent geworden wie etwa die Anhänger Jakob Böhmes oder pantheistisch wie im Muhamedanismus, sondern, Augustin schloss sich beim Zerfall aller äusseren Ordnungen mit aller Kraft an die Kirche, die sichtbare, mit ihrer Hierarchie, ihrem bestimmten Bekenntnis, an. Ja er, der Wissensdurstige, Denkfreudige, kommt mehr und mehr dahin, alle Naturforschung, alle reine Wissenschaft gering zu schätzen. Des Menschen Weisheit ist Frömmigkeit, das Böse ist ihm in platonischer Fassung zunächst nur eine Beraubung, Hemmung, etwas Unselbstständliches, eigentlich nicht Seiendes. Aber zu dem schönen Bilde des Ganzen gehört auch der Schatten. Und indem Augustin auch von der Hoffnungslosigkeit der zu Grunde gehenden antiken Welt angesteckt sich zeigt, teilt er auch, die platonische Geringschätzung des irdischen Lebens, die der Menge (οἱ πολλοί bei Plato), die nicht wirklich erhoben, nur durch Unterwerfung unter den Kirchenglauben diszipliniert werden kann. Wenn aber einem Plato der von Philosophen gelenkte Staat Alles ist, so dem Augustin die Kirche. Ein Brudermörder Kain war der erste Gründer des irdischen Staates. Das rechte Vaterland ist die Kirche, die allerdings in Rücksicht auf die unverbesserliche Menge manches zulassen muss. — Das tolerari posse des Papstes. Eine wesentliche Rolle spielt dann die neuplatonische Idee der Abstufung von dem einen Absoluten bis herab zu den niedersten Gebilden bei Thomes Aquinas, dem Stern des Mittelalters, der sonst allerdings in den Bahnen des Aristoteles geht. Die Natur ist die Vorläuferin der Gnade. So wurde nach unten hin Platz für weltliche Wissenschaft, weltliches Leben, nach oben für die Mystik, das Gottschauen, das Reich der Herrlichkeit geschaffen. Thomas beruft sich ausdrücklich auf Dionysius. Die Kirche als die höhere Ordnung, an ihrer Spitze der Papst, hat die unbedingte Oberhoheit über den Staat. So wirkten und wirken neuplatonische Gedanken zur Festigung mittelalterlichen Kirchenwesens.

Andrerseits haben, wie bereits angedeutet, dieselben auch ihre kirchenfeindliche Richtung gehabt, wie ja der Neuplatonismus gleich bei seiner

Entstehung in Porphyrius u. A. diese Entwickelung nahm. Mystiker wie Meister Eckhart hielten sich noch innerhalb, streifen aber schon den Pantheismus, wenn sie gegenüber Gott, der das allereinfachste Wesen ist, dessen Geburt des Sohnes mit der Schöpfung der Welt sachlich in Eins zusammenfällt und zwar notwendig zusammenfällt, die Kreaturen als lauter Nichts ansehen. Eckhart sagt: Alle Kreaturen sind ein lauteres Nichts. Was kein Wesen hat, das ist nicht. Doch will Eckhart die Transscendenz Gott noch aufrecht erhalten. Aber völlig Pantheist ist Giordano Bruno. Gott ist die Weltseele, der Substanz nach, Gott und Welt eins. Gott ist alles zumal, die Welt alles im Nacheinander. Nicht auf ein Jenseits über den Sternen gilt es zu hoffen, (Kopernikus war aufgetreten) sondern das All mit heroischer Liebe zu umfassen. Das ist echt platonisch. So Marsilius Ficinus, † 1499 der Herausgeber einer Theologia Platonica, lateinische Übersetzungen des Plato, Plotin, Porphyrius u. A. Wesentlich auf das All gerichtet, Gott als persönliches, selbstbewusstes Wesen aufhebend, wenn auch den Namen Gott beibehaltend, monistisch, wie Plotin das Eine an die Spitze seines Systems stellt, aber in aristotelischer Nüchternheit ordine geometrico alles konstruierend ist Spinoza. Sein System ist das speculativer Abstraktion, wie das Plotins. Er ist bei mathematischer Kälte eine religiös angelegte Natur wie Plotin. Aber seine Religiosität ist nicht Hingabe an den persönlichen Gott, sondern an das All, das wir nur begrifflich scheiden in die natura naturans (Gott) und die natura naturata (Welt) oder dem wir die beiden Attribute des Denkens und der Auslegung beilegen, wo aber alles mit Notwendigkeit geschieht. Die Menschenseele ist die Idee des menschlichen Körpers, in Gott zwar ewig, aber persönlich selbstbewusste Fortdauer giebt es nicht. Unsere Erkenntnis Gottes ist eigentlich die Erkenntnis Gottes von sich selbst, sofern er expliziert ist in der natura naturata. Wie nahe Schleiermacher dem Spinoza steht, ist bekannt. Schleiermacher hat seine Herkunft aus der Brüdergemeinde nie verleugnet, die persönliche Liebe zu Jesus, wenn er auch philosophisch dem pantheistischen Monismus nicht fern steht, aber rein als Philosophen, für die das Christentum nur sekundäre Bedeutung hat, mehr oder weniger Plotins Spuren folgend, stehen Hegel und Schelling da, (letzterer, dazumal in seiner zweiten Periode, während er in der dritten fast Gnostiker ist. Hegels System ist logischer, idealistischer Pantheismus, die Idee, der Begriff ist ihm das Absolute. Hegel definiert seine Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten, absolute Wissenschaft. Der Begriff ist zunächst an sich, Gott, wie er an und für sich und vor Erschaffung der Welt ist. Dann schlägt er in seinen Gegensatz um, tritt in das Stadium des Aussersichseins (Natur). Schliesslich nimmt er sich

aus diesem Aussersichsein wieder in sich zurück, gelangt zum Insichsein (Geist). In der Natur dirimiert sich die Idee in ihre Unterschiede. Der menschliche Geist ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, die nun sich selbst weiss. So ist also das Wissen des Menschen von Gott, ein Wissen Gottes von sich. Gott kommt erst im Menschen zum Bewusstsein, Seele und Leib sind eins. Die Seele, die Idealität des Leibes, der Leib, die Realität der Seele, der absolute Geist wird sich in der Religion seiner selbst bewusst in der Form des Gefühls und der Vorstellung, darüber steht die Philosophie, wo er sich seiner selbst bewusst wird in der Form des Denkens, des Begriffs. Das Böse besteht in der Vereinzelung, der Sündenfall ist nicht eine, sondern die ewige, notwendige Geschichte der Menschen, Durchgangspunkt zur Versöhnung und zur Erhebung Gottes zum Selbstbewusstsein im Menschen. Bei Schelling in seiner zweiten Periode ist das Absolute die reine Idealität. Indem es sich ewig anschaut setzt es die Idealität in die Realität um, das Gegenbild seines Wesens ein anderes Absolutes, das nun die Ideen produziert. Diese fallen ab von Gott und werden so die sinnlichen Dinge. Die sinnliche Welt aber, Ruine der höheren, idealen Welt, ist an sich nichtiger Schein. So ist die Menschenseele eine abgefallene Idee. Durch Absterben der Sinnlichkeit erhebt sie sich zur intellektuellen Anschauung des Unendlichen, erringt wieder die durch Abfall verlorene Freiheit. Die Entwickelung des Alls ist also ein theogonischer Prozess, der durch Abfall und Versöhnung zum vollendeten Sein Gottes führt. Die Menschwerdung Gottes ist wesentlich nicht zeitliche That, sondern ewiger Vorgang. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit dem Neuplatonismus ist klar. Auf Hegels Schultern stehen dann wieder Theologen wie Biedermann u. A. Ed. v. Hartmann berührt sich mit Schelling. Kurz, der Neuplatonismus hat wie in der Kirche durch sein Wirken auf die Fassung der Gottesidee, auf die Wertschätzung der Stufenfolge in der Hierarchie wie der Askese und des mystischen Gottschauens, so in der Philosophie bleibende Nachwirkung sich gewahrt und auch die moderne Naturwissenschaft, trotz ihres antimetaphysischen Strebens, greift zur Erklärung der seelischen Erscheinungen so gern auf die Platonische Allbeseelung zurück (Fechners Seelenleben der Pflanzen, Beseelung der Gestirne, Häckel's Zellseelen) und so viele Versuche, die Atomentheorie monadologisch umzuprägen.

Das Streben aber des Neuplatonismus mit den abstraktesten Begriffen einer idealistischen Spekulation die massivsten Meinungen und Bräuche des Volksaberglaubens in innere Verbindung zu setzen, tritt uns seit Jahrzehnten wieder im Spiritismus entgegen. Männer wie du Prel, Hellenbach u. A. treten in Büchern und Zeitschriften als Vertreter des Gespenster-

wesens auf, kühl der Kirchenlehre gegenüber die Unerforschlichkeit der Gottheit betonend, andrerseits in scharfem Kampfe gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus und auch des Ignorabimus desselben die Unzerstörbarkeit der Menschenseele betonend und die Möglichkeit, dass dieselbe sich den noch Lebenden kund gebe, auch nachdem sie ihre jetzige Hülle verlassen hat.

So steht der Neuplatonismus, ähnlich wie der Muhamedanismus neben dem aufkommenden Christentum, entstanden aus dem Zersetzungsboden des absterbenden Heidentums und in Formeln erstarrender Kirchenlehre da, als Zeuge der unverwüstlichen Macht des religiösen Bedürfnisses. Ja die Menschheit wird tasten und fragen nach Gott wenn auch in den verkehrtesten Formen, bis sie es versteht: Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein andrer Name den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesus Christus.

Der erste wendische Katechismus.

Von

Pfarrer **Georg Jacob**,

Neschwitz bei Bautzen.

Vorwort.

Als die Lausitzer Prediger-Gesellschaft zu Leipzig am 14. Juni 1892 von Gottes Gnaden jubilierte, ward sie durch ihren hochwürdigen Präsiden D. Fricke im Hause des Herrn eingesegnet mit dem Grusse: „Dein Alter sei wie Deine Jugend“! Den Gruss giebt sie ihm heute im Geist und in der Wahrheit zurück, durch alle ihre Glieder. Etliche aber von diesen nahen sich hier dem Jubilar und bitten ihn, dass er von ihnen zurücknehmen möchte einen kleinen Teil dessen, was sie von ihm empfangen. Unter ihnen dürfen die Wenden nicht fehlen, wollen sie nicht des Undankes mit Recht geziehen werden. Ist doch die hier spricht, die alte „wendische Predigergesellschaft“, die wohl den Namen um etwas gewandelt, aber noch immer die Aufgabe hat, eine Heimstätte theologischer Erziehung den in ihr vereinten Söhnen

Předsłowo.

Jako łužiske prědařske towařstwo w Lipsku 14. junija 1892 přez Božu hnadu jubjelski swjedźeń swjećeše, bu přez wysokodostojneho prědsydu D. Friku, w. Knjezowym domje požohnowane z postrowom: „twoja starosć budź, kaž twoja młodosć!‘, Tuto postrowjenje wone jemu dźensa w duchu a woprawdźe wróćo dawa přez wšitkich, kiž su towařstwowe sobustawy. Někotři wot nich přibližuja so pak tu jubilarej a proša jeho, zo by přiwzał wot nich mały dźěl teho, štož woni prjedy wot njeho běchu dostali.

Bjez nimi njesmjedźa wonkach wostać Serbjo, nochcedźa-li porok njedźaka z połnym prawom na so sćahnyć. Wšako je towařstwo, kotrež tudy k słowu přindźe stare „serbske prědařske towařstwo,“ kotrež drje swoje mjeno wo něšto je přeměniło, ale hisćé nětk nadawk ma, domowinu woćehnjenja w bohuwučenosći skićić

der wendischen Nation zu bieten. Und ist doch der, zu dem die wendische Lausitzer Predigergesellschaft hier spricht, ein hervorragender Freund der Wenden, nicht blos als einflussvoller theologischer Lehrer studierender Wenden, sondern vor allem durch sein liebevolles Eingehen auf die notwendige Pflege der wendischen Sprache als Kirchensprache der wendischen Gemeinden. Zu hoher Wertschätzung der wendischen Sprache, — als zu der Pfingstgabe des Herrn für unsere Gemeinden, — mit beweglichen Worten gerufen zu haben, das ist die Segensgabe des hochwürdigen Jubilars für uns gewesen. Dafür danken wir auch hier und bitten ihn, seine Aufmerksamkeit auf kurze Zeit einem wendischen Büchlein zu schenken, dem heuer auch ein Jubiläumsjahr gekommen ist, dem ersten in wendischer (oberlausitzer) Sprache gedruckten Buche, dem Kleinen Katechismus Luthers durch Warichius, vom Jahre 1597. —

Gott gebe zu Allem Seinen Segen!

synam serbskeho luda w nim zhromadźenym. A wšako je tón, ke kotremuž serbske łužiske prědarske towarstwo tudy ryči, wosebny přećel Serbow, nic jenož jako widźany nabožinski wučeř studowacych Serbow, ale předewšěm přez swoje lubosćiwe kedźbowanje na serbsku ryč, jako na cyrkwinu ryč serbskich wosadow. Zo je k wysokemu počesćowanju serbskeje ryče, — tuteho swjatkowneho dara Knjezoweho za naše wosady, — z hnujacymi słowami wołał a napominał, to je był dar požohnowanja wysoko dostojneho jubilara za nas. My so jemu za to podźakujemy tež z tutym spisom, a prosymy jeho, zo by swoje kedźbowanje, na krótki čas małej serbskej knižcy spožćił, knižcy, kotrejž je lětsa tež jubjelske lěto přišło: prěnjej w serbskej (hornjołužiskej) ryči ćišćanej knizy, małemu Lutherowemu katechismej přez Warichija, z lěta 1597.

Bóh daj k wšemu swoje žohnowanje!

Da der alte wendische Titel im vorliegenden Buche fehlt, wird derselbe in gegenwärtiger wendischer Sprache und Schrift wiedergegeben, wie folgt:

Der kleine
Katechismus,
Tauf- vnd Trau-Büchlein
D. Martini Lutheri,
wendisch und deutsch
in Druck verfer-
tiget, durch
Wenceslaum Warichium,
Groedicensem, Pfarren zu
Gödau.

Samt einer Vorrede, Herrn M. Alberti
Lyttichii, Pfarrherrs und Superin-
tendentens zu Bischofs-
werda.

MDXCVII.

Mały
Katechismus,
— khřćeňske a wěrowanske knižki —
D. Marćina Luthera
serbski a němski
za ćišć přihoto-
wany, přez
Wjacsława Warichija
Hrodźišćanskeho, fararja w
Hodźiju.

Z prjedyryču, knjeza Dr. Al-
berta Lytichija, fararja a
superintendenty w Bisko-
picach.

MDXCVII.

In dieser Schrift liegt vor die erste Übersetzung des Kleinen Katechismus Luthers in der (oberlausitzer) wendischen Sprache; zugleich das erste in (oberlausitzer) wendischer Sprache gedruckte Buch, und, in dem Exemplare, das unserer Besprechung zu Grunde liegt, ein Unikum.[1])

W tutym spisje mamy přeni přełožk katechisma Lutheroweho do serbskeje (hornjołužiskeje) ryče; z dobom přenje w serbskej hornjołužiskej ryči ćišćane knihi, a, w tym čisle, kiž tu mamy, jeničke zbytkne.[1])

[1]) a) Das einzig gegenwärtig bekannte Exemplar des Katechismus Warichii befindet sich auf der Pannach'schen Bibliothek der Michaeliskirche zu Bautzen, aus welcher es Verfasser dieses durch Herrn Pfarrer Räde gütigst geliehen erhielt. Verfasser hat mit Anderen jahrelang vergeblich nach weiteren Exemplaren geforscht. — [Es sei hier insbesondere bemerkt, dass auch das Exemplar eines

[1]) a) Tutón zbytkny, dotal jenički znaty eksemplar Warichijoweho katechisma leži w Panachowej knihownje při Michałskej cyrkwi w Budyšinje, z kotrejež jón spisaćel přez kn. fararja Rädu dobroćiwje požćeny dosta. Spisaćel je z druhimi lěta dołho podarmo za dalšimi eksemplarami pytał. — [Njech je tu wosebje přispomnjene, zo tež tamny katechismus na Žitawskej knihownje, je jenož kate-

Eine Besprechung desselben erscheint angezeigt, und hat noch nicht stattgefunden. Die Zusammensteller der Erzeugnisse der wendischen Literatur, wie Knauthe, Müller, Jentsch u. A. haben sich auf die blosse Erwähnung beschränkt; der katholische Pfarrer Hórnik, der verdienstvolle Kenner slavischer Sprachen, auf Bemerkungen zur Sprachlehre (Časopis 1868, pag. 56—62). Verfasser will das Büchlein nach Inhalt, Sprache und äusserer Gestalt durchgehen und überall die nötigen Schlüsse ziehen.

Wobšěrny rozsud wo tutych knihach je wěsće na času, a njebu hišće ženje daty. Zestajerjo serbskeje literatury: Knauta, Młónk, Jenč a dr. su so wobmjezowali jenož na krótke pomjenowanje; kath. fará Hórnik, derje zasłuženy znaje słowjanskich ryčow, na ryčespystne přispomnjenja (přir. Časopis 1868, str. 56—61). Spisaćel chce te knižki po jich wuhotowanju, wopřijeću a ryči přeńć a wšudźom to za nas ważne a powučace wućahnyć.

alten wendischen Katechismus auf der Zittauer Stadtbibliothek nur ein Katechismus „nach Warichius", von Schirach gänzlich umgearbeitet, und aus dem Jahre 1716 stammend, ist.]

chismus „po Warichiju," wot Širacha dospołnje předźěłany a 1716 wudaty.]

b) Der Umstand, dass nur dies eine Exemplar des Katechismus Warichii erhalten blieb, ist umsomehr zu bedauern, als dieses zwar vollständig im Text, aber nicht ganz vollständig im Druck ist. Die erste Vorrede hat 3 gedruckte und 3 geschriebene Blätter; die zweite 3 gedruckte und $^1/_2$ geschriebenes; die darauf folgende Anweisung zum Lesen des Wendischen $^1/_2$ gedrucktes und $^1/_2$ geschriebenes Blatt; vor allem aber mangelt leider das gedruckte Titelblatt, auch dieses ist durch ein sorgfältig geschriebenes ersetzt. Alle diese mit sehr alter Schrift sehr schön geschriebenen Ersatzstücke, beanspruchen, allem Anschein nach, die Bedeutung minutiös genauer Kopien aus damals noch vorhandenen gedruckten Exemplaren.

b) Zo tu jenož jenički eksemplar Warichijoweho katechisma zbytkny je wostał, mamy ćim bóle wobžarować, dokelž su předležace knižki drje dospołne po wopřijeću, ale nic cyle dospołne w ćišću. Přeńše předsłowo tych samych ma 3 ćišćane a 3 pisane łopjena; druhe 3 ćišćane a $^1/_2$ pisaneho. Rozwučenje w serbskim čitanju (na druhu prjedyryč sćěhowace) ma $^1/_2$ ćišćaneho a $^1/_2$ pisaneho łopjena. Předewšěm, pak a to je woprawdźe škoda! — pobrachuje ćišćane łopjeno z napismom; tež na jeho město je jara rjenje pisane stupiło. Wšitke tute, z jara starym a z jara rjanym pismom pisane kruchi su, po wšěm zdaću, nadróbnje a po pismiku, z druhich, tehdy hišće zbytknych ćišćanych eksemplarow wotpisane.

c) Das Exemplar der Pannach'schen Bibliothek ist ein festgebundenes Büchlein, dem bis zu einem Drittteile seiner Gesamtstärke Blätter von Schreibpapier beigebunden sind, anscheinend nur leere. Doch fand Verfasser in der Mitte mit

c) Předležacy eksemplar Panachoweje knihownje je twjerdźe zwjazany, a jemu je wjele (třećina!) łopjenow běłeje papjerje k pisanju přiwjazanych. Spisaćel mysleše sebi tež zwopředka zo su prózne, namaka pak tam (ze starym pismom

Äusseres.

Der Katechismus Warichii hat das Format klein 8⁰, und ist neun Bogen stark. Eine Paginierung fehlt, aber die Bogenzahl ist in den unteren Einfassungsleisten des Textes durch die grossen Buchstaben A[1]) bis I ausgedrückt. Auf einem der nächsten Blätter folgt dann dort regelmässig das Zeichen wohl die Hausmarke des Druckers, der sich auf der letzten Seite nennt:

„Gedruckt zu Budissin |
15 durch Michael Wolrab. 97.“

Der Druck selbst ist splendid ausgeführt, auf starkem Papier mit grossen deutschen Typen, auf der linken Seite den wendischen, auf der rechten Seite den deutschen Text aufweisend (die Vorreden sind nur deutsch), jede Seite ringsum mit breiten Schmuckleisten verziert. Die Korrektheit aber des Druckes lässt sehr viel zu wünschen übrig. Auch

---

sehr schöner alter Handschrift geschrieben „allerhand schöne Gebätlein in's wendische übersetzet“, nehmlich 15 Kirchenlieder resp. Verse aus solchen; 11 Schriftstellen und noch 1 Kirchenlied. Alles aus einer Zeit, die gedruckte wendische Bücher (neben unserem Katechismus) noch nicht hatte; wie daraus abzunehmen, dass einige Lieder davon bis heut überhaupt noch nicht gedruckt sind, während das seither Gedruckte jetzt in wesentlich anderen Lesarten vorliegt, als hier. — Verfasser wird das hier vorgefundene Material im „Časopis“ s. Z. veröffentlichen.

[1]) „A“ hat vermutlich auf dem Titelblatt gestanden.

Zwonkowne.

Warichijowy katechismus je ćišćany w małym 8⁰, a ma 9 listnow. Stronam njejsu čisła date, ale jednotliwe listna su wuznamjenjene přez wulke pismiki (A)[1]) hač I, w delnym pyšnym wobłuku prěnjeje strony kóždeho listna. Na to sćěhuje tam porjadnje znamjo , najskerje domjace znamjo ćišćerja, kotryž so na poslenej stroni mjenuje, hdźež steji:

„ćišćane w Budyšinje |
15 přez Michała Wolraba 97.“

Ćišć samón je rjany, na dobrej papjerje z trochu wulkimi němskimi pismikami; na lěwej stronje ze serbskim tekstom, jako z hłownym, na prawej z němskim; (prjedyryči stej jenož němskej), a kóžda strona koło wokoło z šerokej pyšnej kromu wobłukowana. W nastupanju porjedzenja ćišća pak pobrachuje w tutych knižkach jara wjele. Wěrno wšak

---

pisane) „wšelake rjane modlitwy do serbskeje ryče přełožene,“ mjenujcy 15 khěrlušow, abo khěrlušowych štučkow, 11 špruchow a hišće 1 khěrluš. Wšo z tamneho časa, w kotrymž naši Serbjo njeměјachu žanych ćišćanych knihow (pódla Warichijoweho katechisma), kaž móžemy to z teho póznać, zo někotre tutych khěrlušow hač do dźensnišeho dnja ćišćane njejsu, bjez tym, zo druhe, kotrež nětk w ćišću mamy, buchu trochu přeměnjene. Spisaćel chce to w swojim času w Časopisu“ wozjewić stało.

[1]) „A“ je najskerje na zhubjenym ćišćanym łopjenu napisma stało.

wenn man berücksichtigt, dass ein wendisches Alphabet damals schriftlich noch nicht fixiert war, und dass der Drucker auch nicht den mindesten Versuch gemacht hat, für besondere Laute der wendischen Sprache besondere Schriftzeichen herstellen zu lassen, bleibt noch eine solche Fülle von abweichenden Lesarten gleicher Textpartieen und von eigentlichen Druckfehlern, dass man vermuten muss, eine Korrektur nach der gegenwärtigen Gepflogenheit habe überhaupt nicht stattgefunden.

Inhalt.

1. Titel, deutsch.
2a. Vorrede des Lyttichius, d.
2b. Vorrede des Warichius, d.
3. Kurzer Unterricht (Aussprache des Wendischen betreffend), d.
4. Die fünf Hauptstücke (ohne Auslegung), wendisch u. d.
5. Morgen- und Abendsegen, w. u. d.
6. Benedicite und Gratias, w. u. d.
7. Die fünf Hauptstücke (mit Auslegung), w. u. d.
8. Taufbüchlein, w. u. d.
9. Traubüchlein, w. u. d.
10. Der Segen, w. u. d.

1. Der Titel (siehe oben) nur geschrieben und nur deutsch; auf der Rückseite ein Epigramm von M. A. L. J. (M. Albertus Lyttichius Joachimicus) damals Superintendenten in Bischofswerda.

2a. Eine Vorrede des Letztgenannten [deutsch; 3 Blatt gedruckt, der Rest geschrieben] beginnt mit einem hohen Lobe auf den Kleinen

je, tehdy za wěste zynki serbskeje ryče njeběchu hišće wěste pismiki postajene a ćišćeř též najmjenšeje prócy nałožił njeje, zo by z najmjenša za někotre zynki přihódne pismiki wudźěłać dał. Ale tež wyše teho namaka so tak wjele njestajnosće w pisanju jeneho a tehosameho słowa a tak wjele prostych ćišćerskich zmylkow, zo z teho zhudamy, zo porjedźenje ćišća, (korektura) po nětčišim wašnju bě tehdy njeznata wěc.

Wopřiječe.

1 Napismo (němske) (n.)
2a. Prjedyryč Lytichijowa (n.)
2b. Prjedyryč Warichijowa (n.)
3. Krótke rozwučenje (serbske čitanje nastupace) (n.)
4. Pjeć štukow (bjez wukladowanja) (serbske) (s) a (n.)
5. Raniše a wječorne požohnowanje (s.) a (n.)
6. Požohnowanje a dźakowanje (s.) a (n.)
7. Pjeć hłownych štukow (z wukladowanjom) (s.) a (n.)
8. Khřćeńske knižki, (s.) a (n.)
9. Wěrowanske knižki, (s.) a (n.)
10. Požohnowanje, (s.) a (n.)

1. Napismo, (hlad. hork!) jenož pisane a jenož němske; na zadnej stronje łopjena „napismo“, spěw wot M. A. Lytichija, kotryž bě tehdy superintendenta w Biskopicach.

2a. Prjedyryč runje naspomnjeneho [n., 3 łop. ćišć.; 3 pis.] počina z wysokej khwalbu na mały Lutherowy katechismus, kiž so runa jasnej, kras-

Katechismus Luthers, „der gleich ist einem Edlen | köstlichen margaritae oder Perlein“, deshalben, alle „Jung vnd Alt solchen H. Kinder-Katechismum sollen lieb | werd | tewer hoch vnd in Ehren halten vnd mit allem fleis vnd trewen darauff trachten | wie das Depositum sanctum in allen Sprachen inviolate vnd zu grossem nutz fortgepflanzt“ werde. Wie dies geschehen und der Katechismus Luthers vertirt worden „ins Latein, in Graecam Linguam und in Ebraeam“, erzählt die Vorrede des Weiteren und fügt hinzu, dass solche Übersetzung nun diesesmal geschehen „in Henetam oder Vandalicam seu Slavonicam Linguam | nach dem Idiomate der Laussnützer Wenden, so an den Grentzen des Marggrafftumb Meissen Zwischen der Elbe hinan an Dresden, das bey Ihnen «vestes»[1]) oder habit heisset und Meissen, und zwischen der Spree oder Svebo Fluvio wohnendende“ sind. „Durch den würdigen Herrn Pastorem zu Gödaw Wenceslaum Warichium, dem beyde Sprachen geleuffig vnd lieblich von Ihm zu vernehmen, Wie Er alle Sonntage Wendisch und Deutsch zwier unterschiedlich zu predigen ect. pflegt“. — Es ist aber die vorliegende Edition des Katechismus — — „und ist solcher conatus vnd Intent höchlich zu preisen, weil nach

[1]) Dresden (wendisch: Draždźany) komische Verwechslung mit drasty Kleider, und doch zugleich Beweis dafür, dass die alten Wenden nicht Drjedźany, sondern Draždźany ausgesprochen.

nej paćercy, čehoždla dyrbjeli wšitcy, młodźi a stari, tute swj. knihi za dźěći sebi wysoko wažić a je w česći měć a ze wšej pilnosću a swěrnosću za tym stać, zo móhł tajki nam připoručeny swjaty pokład bjez škody a k wulkemu wužitkej we wšitkich ryčach rozpřesćerany być.“ Kak je so to stało, a kak je Lutherowy katechismus přełoženy do łaćanskeje, grichiskeje a hebrejskeje ryče, — to nětk předsłowo dale powjeda, a přispomni, zo je so tajke přełoženje tón króć stało do słowjanskeje ryče, kajkuž łužiscy Serbjo ryča, kiž na mjezach Mišnjanskeho markhrabinstwa bjez Lobjom, hač k Mišnju a k Draždźanam (kiž pola nich tak wjele hač[1]) drasty rěkaju) a bjez Sprewju bydla — — a to „přez dostojneho fararja Hodźiskeho Wjacsława Warichija, kotryž wobej ryči hładcy ryči, a je luboznje na njeho posłuchać, hdyž kóždu njedźelu dwójcy, serbscy a němscy, prěduje.“ — „Tajke wudaće katechisma (w serbskim přełožku), tajke pródkwzaće a pospytowanje je pak wulcy jara khwalobne, dokelž po tajkim spočatku směmy so nadźeć též (ćišćaneho)

[1]) „Draždźany“ směšny poćah na słowo „drasta“! a tola zmolom powučacy přikład za to, zo stari Serbjo njejsu „Drježdźany“ ale „Draždźany“ wurjekowali.

diesem Anfang auch zu hoffen, die Edition[1]) der Augſpurgischen Confession, — — neben der wendischen Translation Bibliorum.“ — —

2b. Vorrede des Warichius, der sein Buch zuschreibt „den Edlen Gestrengen vnd Ehrnvhesten | auch den Ehrentugendsamen vnd Erbaren vom Ritterstande und Adel | So wol auch den Wolbenampten vnd Arbeitsamen | Vnd also in gemein allen Christlichen der Kirchen zu Gödaw eingepfarreten | Meinen lieben Pfarrkindern | Grossgünstigen Junckern | Frawen | Jungfrawen | geneigten Förderern vnd gutten Freunden.“

Darauf spricht er mit grossem Nachdruck von der Pfingstaufgabe des Herrn, das Evangelium in allen Sprachen zu verkünden, und von der erbauenden Genugthuung, die heiligen Schriften in so vielen Sprachen lesen zu dürfen, „allein in der wendischen Sprache hab’ ich nichts mehr im Druck gesehen, denn nur ein Gesangbuch, so Magister Albinus Mollerus in Niederlausitzer Sprache vertiret und in Druck verfertiget.“ —

— — „Welchem löblichen Exempel billig alle christliche Obrigkeit folgen | vnd das seligmachende Wort Gottes auch bei dem armen wendischen Volck propagiren und fortpflantzen solle helffen.“ — —

Als hab’ ich in betrachtung dieses | mir fürgenommen | den kleinen Catechiſmum | Tauff- vnd Traubüchlein

[1]) Augsb. Glaubensbekenntnis 1732. — Wendisches (oberlausitzer) Gesangbuch 1710. Wend. Bibel (ganz) 1728!!!

wudawka Augsburkskeho[1]) wěruwuznaća, pódla serbskeho přełožka biblije.“

2b. Prjedyryč Warichijowa. W. poswjeći swoje knižki „tym nadobnym, krutym w česći stajnym, tež počinkow połnym a pocćiwym z rjada ryćerjow a ze zemjanstwa, kaž tež wšěm kotřiž dobreho mjena a dźěławi su, a tak powšitkomnje wšěm do Hodźiskeje cyrkwje zafarowanym khřesćianam, swojim lubym wosadnym, wysokozmyslenym knjezam, knjenjam, knježnam, přikhilenym spěchowarjam a dobrym přećelam.

Potom ryči jara khutnje wo swjatkownym nadawku Knjezowym: evangelion we wšěch ryčach připowjedać a wo tym, kak zwjeselace je, zo su pobóžne knihi nětk w tak wšelakich ryčach ćišćane namakać. Ale, (tak wón wuraznje dale praji) w serbskej ryči njejsym ničo w ćišću widzał, hač jenož spěwarske, kotrež je M. A. Molař w delnjołužiskej ryči do ćišća dał.“ — —

— — „Po tajkim khwalobnym přikładźe dyrbjałe wšitke křesćianske wyšnosće činić a zbóžnychčinjace słowo Bože tež bjez wbohim Serbskim ludom pytać rozpřesćerać a plahować.“ — —

Tak sym sebi, tole wopominajo, prjódkwzał, mały katechismus, khřćeńske a wěrowanske knižki knj. D. Mar-

[1]) Augsburkske wěruwuznaće 1731. Serbske (hornjołužiske) spěwarske 1710. Serbska biblija 1728!!!

Herrn D. Martini Lutheri | In die Oberlaussnische Wendische Sprache zu bringen | vnd in den Druck zu verfertigen“, — — „diese anzusehen zwar geringschetzige | Aber doch in warheit sehr nötige arbeit vnd version vnseres Christlichen Kinder-Catechismi.“ —

(geschrieben!) „Datum Gödaw den 15. July[1]) Anno 1595. An welchem Tage vor 1561 Jahren die lieben Apostel | als Sie zuvor am heiligen Pfingsttage die Gabe des heiligen Geistes empfangen, sich getheilet und in unterschiedliche Orthe der Welt das gnadenreiche Evangelion allen Völckern zu predigen ausgezogen sind.

D. G. und Gunsten
dienstwilliger
Wencefslaus Warichius.“

3. Kurzer Unterricht der wend. Buchstaben, siehe unten!

4. u. 7. Der Text des Katechismus Warich.

Die Anordnung des Textes im Katechismus Warich. hat für uns etwas Überraschendes, wenn wir die gegenwärtigen Ausgaben des Kleinen Katechismus Luthers im Auge

ćina Luthera do hornjołužiskeje ryče přestajić a do ćišća dać — tuto, po zdaću snadne, ale woprawdźe jara nuzne dźěło, přełožk našeho khřesćianskeho katechisma za dźěći.“ —

(pisane!) „W Hodźiju 15. julija[1]) 1595, na kotrym dnju před 1561 lětami lubi japoštoljo, jako běchu prjedy swjatkowničku dar swjateho ducha dostali, su so dźělili a wućahnyli do wšelkich městnow swěta, zo bychu hnady połne evangelion wšěm ludam prědowali.

podwolny
Wjacsław Warichius.“

3. Krótke rozwučenje. (serbske pismiki nastupace) pohl. delkach!

4 a. 7. Tekst Warichijoweho katechisma.

Naprawa při tym ma za nas něšto překhwatace, hdyž my nětřiše wudawki Lutheroweho katechisma we wočomaj wobkhowamy. Pola Warichija slědźa na te 5 hawptšt. bjez

---

[1]) Der Katechismus ist, wie oben angeführt, 1597 gedruckt. Liegt hier ein Schreibfehler vor? Gewiss nicht! Zunächst müsste es schon ein doppeltes Versehen sein, da auch die Zahl 1561 auf 1595 trifft. Warichius wird vielmehr 1595 das Manuskript beendet gehabt haben, die Drucklegung aber mochte verschiedener aufhaltender Ungunst begegnen, denn Lyttichius schliesst seine Vorrede: Auxilium ex Zione quietior adferat annus!

[1]) Katech. Warich. bu 1597 ćišćany, kaž smy horjekach widźeli. Tuto podpismo je nam jenož pisane zkhowane, je so tu zmylk při wotpisanju stał? Wěsće nic! To dyrbjał hižom dwojaki zmylk być, dokelž tež ličba 1561, na 1595 trjechi. Warich. bě bjez prašenja swój rukopis 1595 dokonjał, ćišć pak přez zadźěwki so komdźeše. Wšako tež Lytich. swój spěw skónči z přećom: njech nam měrniše lěto pomoc z Ciona přinjese!

behalten. Bei Warichius folgen auf die fünf Hauptstücke ohne Auslegung (I.) (denen Morgen- und Abendsegen, Benedicite und das Gratias beigefügt sind), die fünf Hauptstücke noch einmal, und zwar mit Auslegung (II.) (denen Tauf- und Traubüchlein beigefügt wurden). Also nach Art des grossen Katechismus Luthers, nur dass an Stelle der Ausführungen Luthers zum grossen Katechismus dann die „Auslegung“ Luthers tritt, eine Form, die vielleicht üblich gewesen, deren Vorlage aber Verfasser nicht hat ausfindig machen können, und über welche im Katechismus Warich. selbst, sich nichts angemerkt findet.

Verfasser wird nun genau nach Warichius.

Die Fünf Heuptstücke Christlicher Lehre (I)

und am Fusse jedes die Varianten nach (II) geben.

Die zehen Gebot Gottes.[1])

1. Ich bin der Herr dein Gott, du solt nicht andere Götter haben neben mir.

2. Du solt den Namen deines Gottes nicht mißbrauchen.

3. Du solt den Feiertag heiligen.

[1]) II. 1. „Ich bin der Herr dein Gott“ weggelassen. 2. „nicht vnnützlich führen“. 3. Feyert. 4. auff das dirs. 8. zeugnis, beidemale nicht: „Gezeugniss“. Nechsten. 9. Nechsten. 10. nechsten. Viehe. „starcker“ weggelassen. eiveriger. insthu. in tausend.

wukładowanja (I), kotrymž su raniše a wječorne požohnowanje a požohnowanje a dźakowanje k jědźi a po jědźi přidate, te 5 hawptšt. hišće jón króć, z wukładowanjom (II), kotrymž stej potom přidatej, khřćeńska a wěrowanska knižka. Potajkim po wašnju wulkeho katechisma Lutheroweho, jenož, zo na městno wuwjedźenjow k wulkemu katechismej, Lutherowe „wukładowanje“ stupi. Podłóžk tuteho naprawjenja, kiž bě tehdy snano wašnje, njeje spisaćel dotal namakał a we Warichijowym katechismu samym njeje ničo wo tym naspomnjene.

Spisaćel podawa nětk cyle po Warichiju.

The Peecs stuki tei Kschescianskei wuczbe (I)

a spody naspomnja, štož hinak steji w (II).

The dzesacz kasni Bohsche.[1])

1. Ja sum ton knes twoi Boh ty nederbisch ijnech Bohow mycz pschimni.

2. Ty nederbisch teho mena tweho Boha newuschitni wuschiwacz.

3. Ty derbisch ton swete dzen sweczicz.

[1]) II. 1. Ty nederbisch ijnech Bohow mycz pssimni. 2. teho knesa tweho Boha. 3. swate dzen swäczicz. 4. (twǒju) Maczir czeschzicz. Scho se. 8. falschnech switkow riczacz pscheczimo twoiemu (!!) 10. Schohne. ieho je. jeden surowe Boh, kotresch, te chrichi, na tich dziczoch, lubuiu a moie, ia do tausent stawow.

4. Du solt deinen Vater vnd deine Mutter ehren | auffs das dirs wohlgehe vnd lange lebest auff Erden.

5. Du solt nicht tödten.

6. Du solt nicht Ehebrechen.

7. Du solt nicht stelen.

8. Du solt nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nechsten.

9. Du solt nicht begeren deines Nechsten Hauß.

10. Du solt nicht begehren deines Nechsten Weib | Knecht | Magd | Viehs | oder alles was sein ist.

Jch der Herr dein Gott | bin ein starcker eyferiger Gott, der vber die | so mich hassen | die sünde der Väter heimsuchet | an den Kindern | bis jns dritte vnd vierde glied. Aber denen so mich lieben | vnd meine Gebot halten | thue ich wol ins tausente glied.

Der Christliche Glaube.[1])

Der I. Artickel von der

1) Schöpffung: Jch gleube an Gott den Vater, Allmechtigen Schöpffer Himmels vnd der Erden.

2) Erlösung: Vnd an Jesum Christum seinen einigen Sohn | vnsern Herrn | der empfangen ist vom heiligen

[1]) II. 1. Vater | Allmechtigen | Schöpffer. — 2. JESUM. HERRN. von dem heiligen Geiste. Geboren. gelidten. hellen. Am. zu der. Von dannen Er. vnd die Todten. — 3. Heiligen Geist. — Die Gemeine der Heiligen. Sünden. aufferstehung des Fleisches.

4. Ty derbisch tweho wotca a twoiu maczyr czesci mycz scho so tebi debri poidze | a dolho schiwe budzesch na semi.

5. Ty nederbisch mordowacz.

6. Ty nederbisch nekasamstwa hnacz.

7. Ty nederbisch kranucz.

8. Ty nederbisch falschneho swetschena rittczacz pschetziwo twemu Blischemu.

9. Ty nederbisch poschadacz tweho Blischeho Cheischi.

10. Ty nederbisch poschadacz tweho Blischeho Schäne | wotrozka | dzewki skotu a niczoho stosch jeho jo.

Ja ton Knes twoi Boh sum jeden surowe Boh | kisch domach peta te hrechi tech wodcow na tech dzecoch acz do ceczeho a do stworteho stawa. Ale tym kisch me lubuja | a moje kasni dzerscha | czinu ja dobrotu do towsent stowoch.

Ta kschrescianska wiera.[1])

Ton prini Artikel wod

1) teho stworena: Ja wieru do Boha teho wotca, schehomozneho stworiczela nebes a semy.

2) wemoschena: A do Jesum Christa jeho jeniczkeho Syna | naschecho Knesa | kisch jo podiate wod swateho

[1]) Wotca, Stworiczela nebessow a tei Semi. 2. ieho ieneho, ie, Swateho. porodzene wot kneschne Marij. pohrebane. dheli stupi k helam. na cziecz, wod morlech. spiell. Wotca. wod. saspschidcz. schiwech. 3. Do swateho. cerkei. hromaczisnu, swatich, wodawani tych chrichow. horc stawany. iene.

Geist | geboren von der Jungfrawen Maria | Gelitten vnter Pontio Pilato | gecreuziget | gestorben vnd begraben | niedergefahren zur hellen | am dritten tage aufferstanden von den toten | auffgefahren gen Himel | sitzend zur rechten hand Gottes des Allmechtigen Vaters | von dannen er kammen wird | zu richten die lebendigen vnd die todten.

3) Heiligung: Ich glaube an den heiligen Geist | eine heilige Christliche Kirche | die Gemeinschafft der Heiligen | vergebung der sünden Aufferstehung des fleischs | vnd ein ewiges Leben | Amen.

ducha | narodzene wod czistei kneschne Marij. | czerpil pod Ponciom Pilatom kschischowane | wumril a pohrebany | k helam dele stupil | natceczi dzen shorum stanul wodmorich | hori spil donebes | sedzi na prawice Boha teho schehomoznehо wotca | wodkal won pschijcj budze sudzicz schiwech a morlich.

3) wosweczena: Ja wieru do swetehо Ducha jenu swatu kscheschcianſku Cirkei | hromadzisnü tech swatech | wodawane tech hrechowshoru stawaui teho czela | a jene wiczne schiweni. Amen.

Das gebet oder Vater vnser[1]) — das wird getheilet in eine Vorrede | sieben Bitten | vnd den Beschlus.

Vater vnser | der du bist im Himmel.

Geheiliget werde dein Name.

Dein Reich komme.

Dein wille geschehe wie im Himmel | also auch auff Erden.

Unser teglich Brodt | gieb vns heute.

Vnd verlasse vns vnser schuldt | Als wir verlassen vnsern Schüldigern.

Ta modlitwa | abe wotce naz ta budze telowana | do teho spoczatka, sedom prostwow a do teho sankuena.

Wotce nasch kisch se nebessach.

Wossswaczeno budz twoe meno.

Pschidz knam twoie kralestwo.

Twoja wola sa stan | iako nanebu tack tesch nasemi.

Nasch schidni chleb dai nam dzensa.

A wodai nam nasche wiene | iak mie wodawame naschim winiom.

II. Das Vater vnser. Du. Himel. Wille. Himmel. Vnser teglich Brod. schuld. verlassen. füre. erlöse. (Beschluss fehlt.) [„Amen“ mit Auslegung ist da.]

[1]) II. Thon Wotce nasch. Woswaczeno. twoie Meno. twe. Twoia woala. iak. iak my wodawamy. do spetowana. teho sleho.
[„Wobzanknjenje“ tu pobrachuje, „Hamjeń tu je.]

Vnd führe vns nicht in versuchung. Sondern erlös vns von dem vbel. Denn dein ist das Reich vnd die krafft, | vnd Hertligkeit | in Ewigkeit| Amen.

A newedz nas despotowana. Ale wemosch nas wod sleho. Pscheto twoie to kralestwo | a ta motz | a to knestwo do weczności. Amen.

Das vierde Stück der Christlichen Lehre.

Das Sacrament der heiligen Tauffe.[1])

Christus sprach zu seinen Jungern | Matthei vnd Marci am letzten. Gehet hin in alle welt | vnd lehret alle Heiden | vnd teuffet sie im namen des Vaters | vnd des Sohnes | vnnd des H. Geistes: wer da gleubet | vn getaufft wird der wird selig | wer aber nit gleubet | der wird verdampt werden.

Ta Schtworta Stuka tey kschescz. Wuczbe.

Ton Sakrament tej swatni Kczenize.[1])

Christus dzasche Kswoijm poslom Matey a Marci na tem poslenim stawi: dzidze powschim Sweczi a wuczcze schitkich ludzi | a kczicze gich w tem meni teho Wotca | a teho Syna | a teho swateho Ducha | chtosch wieri a kczene ton budze sboschne | chtosch pak newieri | ton budze satamane.

Das fünffte Stücke der Christlichen Lehre.

Das Sacrament des Altars | des waren Leibes vnd Bluttes vnseres Herrn Jesu Christi.[2])

Vnser Herr Jesus Christus in der nacht | da er verraten ward | nam er

Ta peta Stuka.

Ton Sacrament teho Woltara teho wirneho czila a krwi nascheho Knesa Jesum Christa.[2])

Nasch Knes Jesus Christus wtei noce ak won pscheradzene by | wsa

---

[1]) Das Sacrament der heiligen Tauffe Zum Ersten: Was ist die Tauffe u. s. w.

[2]) II. Das Sacrament des Altars. Was ist das Sacrament des Altars? Es ist das . . . Wo stehet das geschrieben? So schreiben — — — Nacht. verrhaten. Nemet hin | Esset. jhn den. Draus. Das. zur.

[1]) II. Ton Sacrament (kaž horjekach) Kprinemu? Sto je ta kschenịza? Ta kczenịza nic neie jena luta woada atd.

[2]) II. Ton Sacrament toho Wolthora aho toho Bescheho Wodkasana. Schto je to Bohsche Wodkasani? Wono je atd. Dze to steji pissane? Tak pischu a. t. d.

Noace. iak won be. so lamasche ioft | do ion swoijm poslom. hin | giscze. Tho kmoiemu.

won ton Kelich. ijm. Thon kelich ie to newe. kotra kwodawanu. Tho. iu Kmoiemu.

das Brod | dancket vnd brachs | vnd gabs seinen Jüngern vnd sprach | nemet hin vnd esset | das ist mein Leib | der für euch gegeben wird | solches thut zu meinem gedechtnis.

Desselben gleichen nam er auch den Kelch | nach dem Abendmal | dancket vnnd gab jhnen den | vnd sprach | nemet hin vnd trincket alle daraus | dieser Kelch ist das newe Testament in meinem Blut | dz für euch vergossen wird | zur vergebung der sünden | Solchs thut so offt jhrs trincket | zu meinem gedechtnis.

won ton chlib | dzakowasche so | a lamasche ion | a da ion swoym poslom a dzasche | beercze hin a gisczc to ie moie czilo | kotre sa was date budze | to czincze k mojemu wopomnenu.

Tey runosczi wsa won tesch ton kelich po tei weczeri | dzakowasche so, da gim ton a dzasche | beercze hin a pijcze schice sneho | ton kelich je to nowe wodkasani w moiei krwi | kisch sa was pschelata budze | Kwvdawanju tech hrichow | to czincze tak czasto we ju pijecze kmoiemu wopomnenu.

Die vorstehend mitgeteilten Stücke machen ja nur einen kleinen Teil des Textes vom Katechismus Warich. aus, sind aber inhaltlich die wichtigsten und sprachlich die instruktivsten, weil sie diejenigen Sätze wiedergeben, die am meisten Allgemeingut bereits geworden und deshalb auch in der wendischen Volkssprache bereits zu einer Fixirung gelangt waren. Es ist bezeichnend, dass Germanismen, (denen der durch die Jahre des Studiums der Volkssprache lange Entrückte mehr zuneigte, als das Volk selbst) sich hier nur in verschwindendem Masse finden.

Unmittelbar nach den fünf „Stücken“ (ohne Erklärung) folgen 5. in unserem Katechismus Warich. die Worte: Hierüber lernet auch den Morgen- und Abendsegen![1]) und

Předstejace wotćišćane dźělby wučineja wšak jenož mały dźěl teksta Warichijoweho katechisma, su pak po wopřijeću najwažniše a po słowach wosebje powučace, dokelž tajke sady podawaju, kotrež běchu najbóle hižom wšěm znate a běchu tehodla wěstu twórbu přez ludowu ryč hižom dostałe. Wobkedźbowanja hódne je, zo so bjez nimi němske wurazy, město serbskich, (k kotrymž wučeny, přez dołhe lěta wuknjenja bjez Němcami wjele bóle přikhileny je dyžli lud samón) w tutych dźělbach katechisma nimale do cyła njenamakaju.

Naměsće po 5 „stukach“, (bjez wukładowanja) sćěhuja we Warich. katech.

5.

słowa: „Wukcze tesch To rahno

[1]) Im Morgensegen nur im Deutschen: „ich befehle dir“ mich u. s. w.

werden beide in beiden Sprachen mit der Aufforderung zum Segnen mit dem H. Kreuz, aber ohne Aufforderung zum Beten des Glaubens und des Vaterunsers wiedergegeben, nach dem Wortlaute der ältesten Ausgabe der Konkordie, wie auch alles Folgende bis zum Tauf- und Traubüchlein. Nach dem M. u. A. S. heisst es: Lernet auch das Benedicite und Gratias! Darnach 6. kommen die bekannten Texteswortc, unter Weglassung der überschriftlichen Erinnerung an die Pflicht des Haushalters, der Kinder und des Gesindes, beides im Wendischen mit vortrefflicher Übersetzung der angezogenen Bibelstellen, zu welcher doch weder hier noch weiterhin dem Warichius gedruckte Übersetzungen vorlagen. [Falsch nur nach unserm jetzigen Sprachgefühl: alles Fleisch, durch mjaso „Fleisch“ schlechthin.]

Obgleich doch nun erst 7. im Katechismus Warich. die fünf Hauptstücke nach Art des kleinen Katechismus mit der Erklärung Luthers eingereiht werden, fehlt jeder Hinweis hierauf und die Gesamtüberschrift; es lautet nur, jedesmal an ihrem Ort, die Einzel-Überschrift: Die zehen Gebot Gottes; der Glaube; das Vater vnser; das Sakrament der heiligen Tauffe; das Sakrament des Altars.

Der deutsche Text der Auslegung Luthers zu Geboten und Artikeln lässt keine Abweichungen bemerken, der wendische hat auffallender Weise einige Lücken, nehmlich:

poſchohnowany“, a potom te słowa: „to weczorne Poſchohnowani“ a po nich wobej, we wobimaj ryčomaj, z namołwjenjom, so požohnować ze swjatym křižom, ale bjez namołwjenja tež wěru a wótcenaš wuspěwać. Słowa požohnowanja kaž wšo slědowace hač k khřćenskim a wěrowanskim knižkam po najstaršim wudawku Konkordie. Po ran. a wječ. pož. rěka: „Wukze teß to Poſchohnowani pßed jedzu“ a potym: „To dzawani po iedzi“ a po tym. 6. přindu znate słowa tuteho požohnowanja, tola z wuwostajenjom napominanja, zo ma hozpodař přisłušnosć, dźěći a čeledź tak wučić. Špruchi tudy so namakace, tehdy hišće nihdźe ćišćane, je Warichius jara rjenje přełožił. [Molace jenož za naše čuće „mjaso“ za „ćěło“.]

Hač runjež nětk hakle we Warich. katech. 7. te pjeć h. št. po wašnju małeho katechisma z wukładowanjom Luther. do knihow su zarjadowane, njeje z ničim na to wosebje pokazane, ani tekstej hłowne napismo date: namakaju so jenož, na jich městnach, jednotliwe napisma: „The dzeſacz Kaſni Bohſche; Ta Wiera; Thon Wotcenaſch; Ton Sacrament teij swatei Kczenice’ T. S. toho Wolthra Abo toho Boſcheho Wodkaſana.“

Němski tekst wukładow. Luth. ke kaznjam a k artiklam nima žanych wotměnjenjow nětćišeho, w serbskim pak, na nadpadowace wašnje, někotre słowa su wupanyłe, mjenujcy:

ad 2 fehlt „beten, loben“, ad 4 „gehorchen“; ad I. „vor allem Übel“, ad II. „mit seinem heiligen, theuren Blut“, ad III. „im rechten Glauben geheiliget“. —

Genau der eben genannten Vorlage entsprechend ist der Text der Hauptstücke Vater Unser und Taufe, und die wendische Übersetzung ist ihm konform. —

Das Stück: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“, fehlt ganz.

Zum Hauptstück: Sakrament des heiligen Altars, ist über den Text nichts zu bemerken.

Wenn Morgen- und Abendsegen, Benedicite und Gratias als Anhang I dem kleinen Katechismus Luthers beigefügt sich finden, so fanden wir sie im Katechismus Warich. nach den, nach Art des grossen Katechismus wiedergegebenen fünf Stücken (ohne Auslegung). Der Anhang II.: Die Haustafel aber fehlt dort, wie hier. An die Stelle des Katechismus Warich., an welcher wir uns hier befinden, sind ohne weiteres 8. u. 9. angefügt: „Tauffbüchlein“ und „Travbüchlein“. Ihr, im vorliegenden Exemplare, durch Tintenkorrekturen und Einschriften leider sehr mitgenommener Text soll hier nicht besprochen werden — (weil diese Anhänge aus dem Rahmen „des kleinen heiligen Kinderkatechismus“ heraustreten) — und braucht auch nicht besprochen zu werden, weil nur geringfügige Textvarianten sich finden, einige Besonderheiten aber

we wukł. 2. k. „modlili, khwalili“; w 4. „posłuchali“; we wukł. I. a. „před wšitkim złym“, w II. „ze swojej swjatej a drohej krwju“, w III. „w prawej wěrje wuswjećił“. –

Cyle po přijatym předkładźe je tekst wótčenaša a k khřćenicy po němskim a po serbskim.

Tón kruch: „kak so njewučeny lud wučić dyrbi, zo by so mohł spowjedać, pobrachuje do cyła.

K hawptštucy: sakram. swj. wołt. njeje ničo přispomnić.

Hdyž raniše a wječorne požohnowanje a pož. k blidu a wot blida jako prěni přidawk k małemu Luth. katechismej so přidate namakaju, dha my te same we Warich. kat. po tych, (po wašnju wulkeho katechisma datych) 5 štukach bjez wukładowanja nadendźemy. Tón druhi přidawk pak: „domjaca tafla“ je na prěnšim a druhim městnje, z cyła cyle wuwostajena. Na tym městnje Warichijoweho katechisma, ke kotremuž nětk smy dóšli, stej naměsće přidatej. 8 a 9 „Ta Chczenica“ (khřćeńske kn.) a „Tho Wierowany“ (wěrow. kn.). Jeju, w předležacym eksemplarje přez nutřpisanje z čornikom a (husto wopačne!) porjedźenje z dźěła khětro njejasnje sčinjeny tekst, njesmě tu dałe naspomjeny być, dokelž do „małeho swj. katechisma za dźěći“ wjacy njesłuša. A tajkeho naspomnjenja tež trjeba njeje, dokelž je přijaty tekst jenož w malićkosćach wot-

der wendischen Sprache des Warichius in die allgemeine Besprechung derselben mit einbezogen werden sollen.

Der Segen (10) hat zweimal „nad tobu“, anstatt jetzt „na tebi“ und „na tebje“.

Es erübrigt, wendische Sprache und Rechtschreibung des Katechismus Warich. zu besprechen. Bezüglich der ersteren werden wir nicht falsch urteilen, wenn wir sagen: sie konnte in diesem Büchlein nicht zu freier Entfaltung kommen, weil es sich in ihm nur um eine (möglichst wortgetreue) Übersetzung handelt, in welcher der wendische Ausdruck deutsch vorgedacht ist. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass einige kirchliche Begriffe sprachlich neu ausgeprägt worden waren, welche die Übersetzer dann adoptierten, wo sie nicht ungesucht einen ganz entsprechenden Ausdruck in der eigenen Volkssprache fanden. Oder dürften wir achselzuckend der wendischen Sprache Unbeholfenheit oder Armut vorwerfen, wenn Warich. in der 4. Bitte übersetzt (gut „Regiment“, und in der 9. (in einer) „Summe“, wo doch an denselben Stellen dem deutschen Katechismus die deutschen Ausdrücke mangeln? Es haben sich ja einige der erstberührten Begriffe in deutschen Ausdrücken in die wendische Bibel- und Katechismussprache eingeschlichen, wie gnada, troscht, gmjejna. stuka, auch schtrafa neben khostanje und zwyflowacz neben dwě-

měnjenje namakał; wosebitosće serbkeje ryče pak so do powšitkowneho wopisanja teje sameje sobu poćahnu.

Požohnowanje „10“ ma dwójcy nad tobu“ město „na tebi“ a „na tebje.“

Hišće potajkim mamy serbsku ryč a prawopis Warich. katechisma wopisać. Prěnšu nastupajo so wěsće njemolimy, hdyć prajimy: serbska ryč so w tutych knižkach prawje swobodnje rozwiwać njemóže, dokelž je tu jenož (po móžnosći po słowje daty) přełožk, w kotrymž buchu serbske słowa z němskich myslow płodźene. Tež njesměmy zabyć, zo buchu někotre cyrkwinske wurazy znowa wutworjene a z wěstymi słowami wopisane, kotrež přełožeř nje-přeměnjene přiwza, hdźež jemu njebě naměsće w pomjatku wuraz z maćeřneje ryče, kiž by cyle to same wuprajił. Abo směli, z ramjenjemi sćahujo, serbskej ryči wumjetować njehibićiwosć abo khudobu, hdyž Warichius na přikład w 4. próstwje přełoži (dobry) „regiment“ a w 9. (w jenej) „summi“, hdźež wšak na samsnymaj městnomaj němskemu katechismej tutaj němskaj wurazaj pobrachujetaj? Wšako su so něhdy někotre němske wurazy do ryče serbskeje biblije a serbskeho katechisma zahnězdźiłe, jako hnada, trošt, gmjejna, štuka, tež štrafa pódla khostanja a cwyflowanje pódla dwělowanja, dokelž njeměјachu wšitcy přełožerjo Lutheroweho ducha ryče, kotryž tež stare, morwe ryče do čisteje, žiweje, ludoweje ryče zbudźi.

lowacz, weil die Übersetzer nicht alle zugleich den Sprachengeist Luthers hatten, der auch die toten Sprachen in der reinen Volkssprache wieder lebendig erstehen liess. Diese bei dem Gebrauch in Kirche und Schule gegenwärtig mehr und mehr durch echt wendische ersetzten, aus dem Deutschen zurechtgestuzt gewesenen Ausdrücke, fanden sich selbstverständlich auch bei Warichius, und zwar in der sehr geringen Zahl, in der sie überhaupt existieren. Daneben allerdings auch Germanismen, die unserm gegenwärtigen Sprachgefühle unbegreiflich sind, und zwar, wenn wir splitterrichtend alle nachzählen, folgende: im I. Hauptstück „handelom“; im III. „hindruje“; im IV. „bedeutuje“ und „wandlowacz“, im V. „freilich“ und „hin“; im Taufbüchlein „wobzejchuje“ und das hybride „dyrbisch wordowacz, im Traubüchlein (mandzelsku) „grichne“![1])

Doch ist, wie auch aus der verhältnismässig geringen Zahl der Beispiele hervorgeht, die sprachliche Mischung in der wendischen Sprache des Warichius viel geringer als in der gleichzeitigen deutschen (vergl. die Einleitungen!); und der reinwendische Ausdruck zwar vielleicht nicht durchgängig so gewandt und glatt, als ihn eine weitere sprachliche Entwickelung erreichte, jedoch reicher in bezug auf das Sprachgut, und reich an

[1]) „kriegen“ W. kreknycz.

Tajke, w našim času zaso bóle a bóle přez čiste serbske słowa ludoweje ryče w cyrkwi a šuli zastupjene słowa, kotrež běchu prjedy twórbu jenož na zdaće serbsku dostałe, nadeńdźemy wěso, tež pola Warichija, a to w tej snadnej ličbje, w kotrejž je zcyła znajemy. Připódla wšak tež su tu někotre prostoněmske słowa město serbskich, kotrychž wužiwanje naše nětčiše čuće ryče zapřijeć njemóže, a wšak, hdyž wšitke tute třěski we woku našeho bratra wupytamy, slědowace: w I. h. št. „z handelom“; w III. „hindruje“; w IV. „bedeutuje“ a „wandlowacz“; w V. „frelich“ a „hin“; w khř. kn. „wobcejchuje“ a „grichne“[1]) a tamne, z dweju ryčow skepsane „dyrbiš wordowacz“.

Tola jich je mało a měšenca we Warichijowej serbskej ryči z němskimi słowami načinjena, je wjele snadniša hač tehdy wot Němcow w jich ryči z łaćanskimi a druhimi słowami načinjena. (Přirunaj prjedyryč!) Warichijowy prostoserbski wuraz ryče njeje snano přez cyłe tak hładki, kaž je to pozdźiše rozwiwanje našeje ryče docpiło, ale ma bohatši pokład słowow a druhdy lěpše zestajenje tych samych hač my. Stož wo bohatstwje słowow prajach-

[1]) Warich. tež „kreknycz“ del. ł. krygnuś h. ł. krynyć.

besonders treffenden Bezeichnungen. Die erstere Behauptung rechtfertigen wir durch die Nachweisung (I.) einer Anzahl von altwendischen Worten[1]) und Ausdrücken, die Warichius noch hat, und die seitdem aus dem oberlausitzisch-wendischen Sprachgebrauch sich verloren haben; die zweite durch Aufzählung (II.) einiger Redewendungen, die bei Warichius sich finden und besser gewählt sind, als die gegenwärtig dafür gebräuchlichen.

(I.) 1. G. „ijnych“ bohow, „andre“ Götter; 4. mandźelska „runija“ Gemahlin; 6. njekaſanſtwo, Ehebruch, Unzucht; 9. sa „dobrom“ (nicht das Gute, sondern das Gut) 5. B. „ſcriecz“ (na n. hrěchi) schauen, sehen. Ab.: kak wone prawa a kak wone „ſnä“, ſzneſch niederl.-schallen, klingen. 7. B. „Lijawiza“ (lijenca) Sündflut; „wotpowjed“ Antwort, (nur am Schluss der Gb.) —

(II.) 8. G. „Do ſleje rycze pſchinjeſcz“, für so přisłodźeć (afterreden). 9. „ſa dobrom“ für herbstwom. 5. B. přećiwo nam „ſawinuju“. Schluss: „weſcze, weſcze“ für: haj, haj. — Tfe. anstatt: herbojo byli: „Doſtojni byli“; anstatt: wumrjeć: „ſahinucz“. Tfb. „ſo by won byl wodzeleny ſtej njew. ſhrom. u. a. a.

[1]) Auffallend: 4. Gebot „woz“ für nan; auch morlich überall für morwych (todt) vergl. niederl, mresch, humarly todt (mrěł) —; für Teufel nur im Traub. „czert“, sonst überall „diabol“.

my, wobtwjerdźimy (I.) přez dopokazanje teho, zo ma Warichius hišće cyłu ličbu starych serbskich słowow,[1]) kiž su so wot teho časa sem ze serbskeje hornjołužiskeje ryče zhubiłe; jeho wušiknosć we trjebanju wurazow, so derje prihodźacych, wobtwjerdźimy z někotrymi přikładami (II), hdźež ma Warichijowa ryč po našim zdaću, lěpši wuraz, hač my.

(I.) 1. k. „ijnych“ bohow = „druhich“ bohow; — 4. mandźelska „runija“ = mandźelska; — 6. k. „njekaſanſtwo“, = mandźelstwołamanje, njepóććiwosć; — 9. za „dobrom“, nic: to dobre, ale za „kubłom“; — 5. pr. „ſcriecz“ = (na hr.) hladać; B. wotk.: „kak wone prawa a kak wone ſnä“, (ſzneſch po delnjoł. klinčeć); — W. kn. „lijawiza“ = lijenca; — tež „wotpowjed“ = wotmolwjenje (jenož na kóncu kaznjow).

(II.) 8. k. „do ſleje rycze pſchinjeſcz“ město na njeho so přisłodźeć; 9. „ſa dobrom“ m. herbstwom; — 5. pr. „pſchecziwo nam ſawinuju“, m.: nad nami přehrěša. Wobz.: „weſcze, weſcze“, za haj, haj! Khřć.: „doſtojni byli“ město: herbojo byli, a „ſahinucz“ ſ wſchemi hr. město: wumrjeć. Khřć. kn. „ſo by won byl wotdzeleny ſtej njew. ſhrom.“ a dr.

[1]) Nadpadowace: 4. K. „wotca“ m. nana; — tež „morlich“ wšudźe za morwych přir. delnoł. mrěš; humarly; (mrěł); — za čert wšudźe „diabol,“ jenož we wěrow. kn. raz čert.

So müssen wir sagen, dass die Sprache des Warichius etwas rauher, (dzerſch**a**cz, wu**k**nu**c**z, ſch**o**ſta, **ß**odma, **g**ydz, ſchiw**n**e u. s. w.) auch nicht ganz dialektfrei (Löbauer) vergl. woblecz**i**, ſtawa**ni**, aber im Ausdruck in der Hauptsache ein reines, gutes Wendisch ist, das auch in bezug auf die darin zur Anwendung gelangten Regeln der Wort- und Satzlehre[1]) nur zu geringfügigen Einwendungen, vielmehr aber zu einem beifälligen Urteil führt. (Vergl. zuletzt. Hórnik a. a. O.) Und es muss besonders angenehm berühren, wenn Warichius über seine doch nicht geringen sprachlichen Leistungen im Wendischen, in seiner Einleitung sich sehr bescheiden also vernehmen lässt: — nicht in der Meinung | mich für andern so dieser Sprache kündiger und vielleicht mehr erfaren | zu erheben | sondern sie hiermit freundlich erjinnern wollen | nachzudenken | wie dieser Sprache mit deutlichem | einhelligem vn vorstendlichem schreiben vnd drucken möge geholffen | vnd Christliche einigkeit im verdollmetzschen getroffen werden | — Vnd bitte hier-

Tak dyrbimy prajić, zo je Warich. ryč wo něšto ćĕmniša w zynkach (přir; dźerž**a**ć; wuk**nu**ć; š**o**sta; s**o**dma; **g**ydź ži**wn**e a t. d; tež nic cyle čista wot naryče (Lubijskeje) přir.: woble**či**, stawa**ni**, a t. d. ale tola dobra serbska ryč, kotraž tež w nastupanju nałoženja gramatikalnych zakonjow[1]) wot Hórnika powšitkomne připóznače je dostała (přirunaj. Časopis n. n. m.). A nam so dyrbi wosebje spodobać, hdyž Warich. wo swojim znajomstwje serbskeje ryče, kotrež tola woprawdźe małe njebě, so w swojej predyryči tak słyšeć dawa: — — „nic teho měnjenja, so před druhimi wuzběhnyć, kotřiž su tuteje ryče bóle wědomni a maju wjac zhonjenja, — ale zo bych jich z tym prećelniwje napominał, na to myslić, kak móhło so serbskej ryči z jasnym, přezjenym, rozomnym, pisanjom a ćišćenjom pomhać a kak so móhła khřesćijanska přezjenosć w přełoženju docpić.“ — „A prošu při tym swojich lubych sobubratow w Khrystusu a druhich, kotřiž tutu ryč znaja, zo buchu, bych-li ja w tutej wěcy dosć njećinił a njebych-li ja wšě słowa a wurazy tak trjechił kaž dyrbjało być,

[1]) Bemerkenswert für die Schreibweise des Warichius, und damit zugleich für das Wendische damaliger Zeit, ist die ohne eine Ausnahme konsequent durchgeführte richtige Konstruktion mit dem Genitiv in negativen Sätzen, die später eine Zeitlang in Verfall kam, hat doch im Katechismus Warich. eine irrende unbefugte Hand mit Tinte das 2. Gebot, nach Warichius richtig mjen**a**, in mjen**o** korrigiert und daneben geschrieben 1688!

[1]) Naspomnjenja hódne za Warichijowu ryč a tak zdobom za serbšćinu jeho časa je, bjez kóždeho wuměnjenja přewjedźena konstrukcija z gen. w negat. sadach, kotraž bu pozdźišo na khwilu mylnje zaso wopušćena. Je wšak tajka mylna a molaca ruka we Warich. kat. w druhej kaz. z čornikom wopačnje za Warich. „mjen**a**“, mjen**o** pisała a 1688 připisała!!

neben alle meine lieben Mitbrüder in Christo | Vnd andre | so dieser Sprache kündig | Do ich etwa der Sachen zu wenig gethan | alle wort Vnd vocabula nicht also erreichet wie es sein solte | mir solches zum anfange freundlich zu gut halten | vnd mich hierin Brüderlichen erjinnern | denn ich mich gern wil weisen vnd vnterrichten lassen | von jemandt, der die gantze sache in praecepta eigendlich zu fassen | von Gott gnade hette.“

Nun Gott hat es diesem treuen und bescheidenen Manne auch ohne die ersehnten, menschlichen Mitarbeiter gelingen lassen, die ausserordentlich fein gegliederte wendische Sprache auch in diesem blossen Übersetzungswerke in der Hauptsache richtig zum Ausdruck zu bringen.

Unübersteigliche Schwierigkeiten aber, innerer und äusserer Art, haben sich dem Warichius entgegengestellt in Bezug auf die

Rechtschreibung.

Die deutsche Sprache war zu seiner Zeit schon längst für den Druck in Lettern festgelegt, und doch, welche Schwankungen fanden sich damals dort noch! Es will den Anschein haben, als hätte man einer Korrektheit hierin überhaupt keine besondere Bedeutung beigelegt! Im Wendischen aber (oberlausitzer Sprache) gab es damals überhaupt noch nichts Gedrucktes, und an Warichius trat also die Aufgabe heran, die Sprache

při spočatku přećelniwje přehladali, a mje bratrowscy powučili, kiž so ja rad rozpokazać a wučić dam, wot kóždeho, kotryž by wot Boha dar měł, tutu cyłu wěc do wěstych zakonjow ryče wobzanknyć.“ —

Bóh je spožčił, zo je so tutemu swěrnemu pobožnemu mužej radžiło, tež bjez požadanych čłowskich sobudźěłaćerjow, našu wulcy jara cunje wutworjenu serbsku ryč tež w tutym dźěle sameho přełožka, we wulkim cyłym prawje a rjenje kóždemu před woči stajić.

K njepřewinjenju wulke zadźěwki, znutřkomne a zwonkomne, Warichijej napřećiwo stupichu w nastupanju serbskeho

prawopisa.

Němska ryč bě za jeho čas dawno do wěstych pismikow za ćišć wobzamknjena; a tola, kajke khabłanje tehdy hišće w tym w ćišćach tamneho časa! Ma napohlad, jako by so na prawopis z cyła mało ważnosće tehdy kładło! W serbskej hornjoł. ryči pak tehdy nico ćišćane njebě a za Warich. katechismus dyrbjachu so tehdla prěni raz wěste pismiki postajić, po kotrychž móhł serbskeje ryče wědomny ju tež ćišćanu čitać.

durch besondere Schriftzeichen so darzustellen, dass sie auch (bei Kenntnis dieser Schriftzeichen) von Jedem gelesen werden könnte. Hierbei musste er aber vor allem darnach streben, diejenigen Laute, die nur der wendischen Sprache, resp. den anderen slavischen Sprachen eigen, jedenfalls aber von der deutschen Sprache ganz und gar abweichend sind, in eine besondere Buchstabenform zu bringen. Das aber ist ihm nicht in ausreichender Weise gelungen. Zunächste begegnet es ihm, dass er selbst sich nicht über alle alphabetisch zu fixierenden Laute klar ward, und dann, dass der Drucker durchaus keine anderen Schriftzeichen, als die der einfachen deutschen Druckschrift zur Verwendung brachte. [Selbst das vorwortlich angekündigte „weiche a“, „à“ (für ja) erscheint im Drucke nicht.]

Wir werden uns recht deutlich machen, um welche Mängel es sich hier handelt, wenn wir vergleichsweise nebeneinanderstellen: (A) „eine kurze Anweisung über das Lesen wendischer Schrift“, aus unseren Tagen und jenen (B) „kurzen Unterricht, wie die Buchstaben in wendischer Sprache zu gebrauchen und auszusprechen“ sind, der sich in unserem Katechismus Warich. auf $^1/_2$ geschriebenem und $^1/_2$ gedrucktem Blatte findet.

A.) Jedem Laute entspricht in der wendischen Schrift (lat. Lettern) ein Buchstabe (Letter), (mit Ausnahme des ch, kh, dź): es giebt keine

Při tym pak bě Warich. nuzowany, wosebje za tym stać, te zynki, kotrež jenož serbska ryč, w přezjenosći z druhimi słowjanskimi ryčemi ma, a kotrež su wot zynkow němskeje ryče cyle rozdźělne, přez wosebje wunamakane pismiki wujasnić. A to so jemu njeje w dosahacej měrje radźiło. Najprjedy wón sam sebi njeje dosć jasny był w nastupanju wšěch zynkow, kiž maju so w serbšćinje z wosebitymi pismikami wuznamjenić, a po tym dyrbješe sebi lubić dać, zo jeho ćišćeř žanych druhich pismikow, hač jenož jednore němske k ćišću njenałoži. [Samo to w prjedyryči slubjene „mjehke a“, „à“ za „ja“ so w ćišću njenamaka.]

My sebi prawje jasnje sčinimy, kajki njedosahacy ćišć z teho sćěhuje, hdyž přirunamy (A) krótke rozwučenje wo čitanju serbskeho pisma z našeho časa a (B.) tamne „krótke rozwučenje, kak maju so pismiki w serbskej ryči trjebać a wuprajić, kiž so we Warich. katech. na $^1/_2$ pisanym a $^1/_2$ ćišćanym łopjenu, mjez prjedyryču a mjez tekstom katechisma, namaka. (Pohl. horjekach 3.)

(A) Za kóždy zynk staja serbske pismo (z łaćanskimi pismikami pisane) jedyn pismik (z wuwzaćom ch, kh, dź). Serbske ě klinči někak kaž w

Dehnungszeichen und Doppelungen. Es lautet aber: ě, etwa wie im deutschen i vor r, (dir, mir); y wie ü vor r; ó wie ein dumpfes o, selbst wie ein leichtes u; c wie ein schwaches z; č wie tsch; ć lautet wie tschj; dź schwach dsch; — kh ist das deutsche k; k wird schwach ausgesprochen; ł wird jetzt wie w ausgesprochen und dort geschrieben, wo es ursprünglich l lautete, (so wechselten auch g und h); s = ss, das schwache s wird z geschrieben; š ist die einfache Letter für sch; ř kommt nur mit k, p, t vor, wo es aus r entstand und noch mit r wechselt; jetzt wird kř und př wie kš und pš gesprochen; tř meist wie ts, z ist das schwache s; ž das schwache sch.

B) a. „wo a punktiert gefunden wird, so wird dasselbe gar gelinde ausgesprochen“; (wird aber nicht gefunden!) — c im Wendischen wie es an ihm selbst lautet, wenn aber das z dazu gesetzt wird mit einem Zischen; d „behält seinen Laut für sich, wenn aber z dabei gefunden wird, so wird es scharf mit Andrückung der Zunge durch die Zähne ausgesprochen. — g im Anfang der Worte bisweilen für j. — ff Buchstaben behalten ihren Laut.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, dass der Katechismus Warich. ě und ó, den Unterschied von č und ć, das ř und tř das z und ž im Druck überhaupt nicht zum Ausdruck bringen kann, vielmehr mit beständig wechselnden Lettern hierin eine ganz willkürliche Schreibweise zeigt, so werden wir

němskim i před r; y kaž ü před r; ó kaž ćěmne o, samo kaž lóhke u; c kaž snadne z; č kaž tsch; ć klinči tschj; dź słabje dsch; — kh je němske k, k so słabje wupraji; ł so w našim času kaž w wupraji, a so tam trjeba, hdźež zwotprědka l klinčeše; (tak so přeměnitej tež g a h); s = ss; słabe s so z piše; š je jednory pismik za sch; ř jenož prjodk přindźe w zwjasku z k, p, t, hdźež je z r nastało, a hišće z nim so přeměnja; [w našim času klinči kř a př kaž kš a pš; tř najbóle kaž ts]; z je słabe s; ž słabe sch. — —

(B) a. „hdźež so ȧ (z dypkom) namaka, so to same jara mjehke wurjekuje, [ale wono so we Warich. kat. njenamaka.] — c je w Serbskim, kaž hewak klinči, hdyž pak so z přistaji, so ze syčenjom wupraja; — d zkhowa swój zynk, hdźež pak so z při nim namaka, so wotrje wupraja, z přitłóčenjom jazyka, přez zuby; g w spočatku słowow druhdy za j. — Druhe pismiki wobkhowaju swój zynk.

Hdyž nětk wopomnimy, zo katechism. Warichijowy ě a ó, rozdjěl mjez č a ć, zo wón ř a tř, z a ž z cyła nima a w ćišću pokazać njemóže, ale z stajnje so přeměnjacymi němskimi pismikami cyle njeporjadnje pisa, dha rozymimy, zo čitař přez tajki změšk a přez wulku ličbu ćišćerskich zmólkow, kiž so wyšše teho namaka, husto cyle wo

verstehen, dass der Leser durch solche Verwirrung, wie durch die obenerwähnten zahlreichen Druckfehler, häufig genug um den Genuss der guten wendischen Sprache kommt.

Und dennoch erreicht Warichius, bewusst oder unbewusst, bereits einige wichtige Bestimmungen der Rechtschreibung nach analoger Schreibweise der slavischen Sprachen, so wenn er regelmässig c für z, wenigstens l für ł und fast durchgehends s für ss schreibt, damit, wie auch durch die Anwendung von cz, auch in diesem, wesentlich durch die Verhältnisse herabgedrückten minderwertigen Teile seiner Leistung, stellenweise zu den höchsten Linien des sprachlich Vorgeschriebenen sich erhebend.

wjesele na nałoženej rjanej serbskej ryču přindźe.

A tola dótknje so Warich. hižom z wjedźenjom abo z njewjedźenjom někotrych ważnych postajenjow prawopisa po analogiskim prawopisu słowjanskich ryčow, tak, hdyž porjadnje c za z; z najmjenša l za ł; nimale stajnje s za ss pisa, a z tym, kaž tež z nałoženjom swojeho cz, w tutej, přez wobstejnosće podtłóćenej dźělbje swojeho wulcy zasłužbneho dźěla, z dźěla so hač k najwyššim zkhodźenkam teho pozběhnje, stož zakonje ryče tu žadaju.

Der Kleine Katechismus Luthers ist in sehr zahlreichen Übersetzungen erschienen; für unser engeres Vaterland ist nach dem deutschen Texte keiner an Bedeutung gleich der wendischen Übersetzung. Aus ihr lernen noch tausende wendischer Kinder den christlichen Glauben; nach ihr beten noch jetzt so viele schlichte, gläubige Wenden mit ihrem Luther täglich ihren Katechismus.

Der erste Katechismus[1]) in oberlaus. wend. Sprache ward 1597

Mały katechismus Lutherowy je we wjele přełožkach wušoł, za naš bližši, wótcny kraj nima, po němskim teksće, žadyn teje ważnosće jako serbski přełožk. Znjeho wuknu hišće dźensa tysacy serbskich dźěći khřesćijansku wěru; po nim modla so jednori wěrjacy Serbjo a spěwaju ze swojim Lutherom wšědnje swój katechismus.

Prěni[1]) Katechismus w hornjoł. serbskej ryči bu 1597 wudaty

[1]) Verschiedene Freunde der wendischen Litteratur haben angenommen, dass vor Warichius ein oberlausitzer

[1]) Wšelacy přećeljo serbskeho pismowstwa su tu mysl zastupili, zo do War. hižom hornjoł. serbski maly katechism.

herausgegeben von W. Warichius, aus Gröditz, Pfarrherrn zu Göda.

Durch die Güte des jetzigen Pfarrers von Göda, Herrn D. Immisch, ward Verfasser in den Stand gesetzt, aus dem durch Wenceslaum Warichium 1589 angefangenen „Vertzeugnus derer Personen“ etc. (Kirchenbücher) von Göda folgende Daten zu notiren:

a) Eintrag über die Geburt eines Sohnes, Wenceslaus 1596, 15. Juli geboren oder (wahrscheinlich) getauft. Lyttichius ist unter den Pathen. — c) einen Eintrag über den Tod dieses Sohnes, der nach seinem Vater Pfarrer in Göda geworden und bereits 1633 verstorben ist — und vorher b) den schlichten, hier genau wiedergegebenen Vermerk über das Ableben unseres Warichius; aus dem Jahre 1618: „78. Wenceslaus Warichius Pfarrer allhier von Göda (obiit 5. Septemb. aetat. 54) sepult. 6. Septemb.“ Von dem Geburtsjahr des aus Göditz stammenden Warichius fehlen die Kirchenbuchsnachrichten. In dem noch nicht veröffentlichten Teile des Wittenberger Ordinandenbuches, ist er, wie Herr D. Buchwald zu konstatieren die Freundlichkeit hatte, nicht aufzufinden. Wohl aber ist aus dem verdienstvollen Büchlein des † Herrn Kant. Lieschke (zur Geschichte der Gödaer Gemeinde) bekannt, dass unser W. Warichius am I. Advent 1587 Diakonus zu Göda und am 12. August 1589 Pfarrer dort geworden war.

wendischer Katechismus erschienen und gänzlich verbraucht worden sei. Die Anlage des Warichiuschen gab vielleicht Anlass zu dieser Hypothese, welcher aber die Worte der Vorrede, (vergl. diese) für immer jede Berechtigung nehmen.

wot W. Warichija z Hrodźišća fararja w Hodźiju.

Přez přećelniwosć nětčišeho Hodźijskeho fararja, kn. D. Jmiša, bu spisaćelej móžno sčinjene, z Hodźijskich cyrkwinych knihow, kotrež buchu w swojim času, 1589, přez Wjacsława Warichija započane, slědowace zapiski wupisać:

a) powjesć wo narodźe Warichijoweho syna, Wjacsława, 1596, 15. julija narodźeny abo khřćeny. Lyttichius je kmótr. — c) powjesć wo wotemrjeću tuteho syna, kotryž bu po nanje farař w Hodźiju a kiž jako tajki hižom 1633 zemrě; a prjedy b) krótke, jednore naspomnjenje wo smjerći našeho Warichija z lěta 1618: 78. Wjacsław Warichius, farař Hodźijski, (zemrě 5. sept. swojeje staroby 54 lět) pohrjeb. 6. septembra.“ Wo narodnym lěće Warichija, w Hrodźišću narodźeneho, pobrachuja nam cyrkwine powjesće. W zapisku wšěch w měsće Wittemberku poswjećenych ev. duchownych, njeje jeho mjeno namakać, kaž nam kn. D. Buchwald dobroćiwje wobkrući. — Za to pak je nam ze zasłužbnych knižkow njebo kn. kantora Liški (k stawiznam Hodźijskeje wosady) znate, zo bu naš Warichius, w swojim času, 1587, I. njedź. přichoda J. Kh. kapłan w Hodźiju, a 12 augusta 1589 farař tam.

bu wudaty a cyle přetrjebany. Snano nasta tuta mysl přez wurjadny porjad jeho h. št. pola Warich. Tola tamna mysl njebu přez ničo wobtwjerdźena, ale přez słowa we Warich. předsłowje, za wšón přichod wotstronjena.

Das Buch des Warichius setzt eine allgemeinere Kenntnis der wendischen Sprache auf dem Lande voraus, denn er widmet seine Übersetzung auch dem „ehrentugendsamen und ehrbaren Ritterstande und Adel“, unter denen jetzt, nach Aussterben manches edlen Geschlechtes, die Kenntnis des Wendischen nur noch vereinzelt gefunden wird. Ebenso lässt die äussere Gestalt des Katechismus Warich. auf einen gewissen Wohlstand bei der wendischen Landbevölkerung schliessen (wie er ja auch vor dem 30 jährigen Kriege gewesen!), sonst würde Warichius seinen Katechismus[1]) nicht haben so splendid herstellen lassen.

Die Bedeutung der Übersetzung für die Zeitgenossen war diejenige eines Werkes gläubiger christlicher Liebe. Nachdem das deutsche Volk durch Luther so reich begabt worden war, sollte das wendische Völklein nicht darben, sondern sein vom Herrn ihm zugedachtes Teil und Pfingsterbe auch erhalten.

Das ist der leitende Gedanke, unter dessen Antrieb das bedeutungsvolle und so schwere Werk glücklich vollendet wird.

[1]) Wohl war der Katechismus Warich. durch Hinzufügen des Tauf- und Traubüchleins auch für Geistliche berechnet, ist aber nach seiner Anlage und nach den Worten der beiden Vorreden vor allem zu einem „Grossen-Kinder-Katechismus“ bestimmt. Und die Kinder haben ihn gewiss zerlesen, wie den ersten deutschen.

Přez Warich. katechism. zhonimy, zo tehdy serbska ryč na wsach bě powšitkomnje znata, přetož Warich. poswjeći swoje serbske knižki tež rycerjam a zemjanam swojeje wjesneje wosady, bjez kotrymiž w našim času, po wotemrěću někotreho nadobnebo splaha, znajomnstwo serbskeje ryče jenoz hišće jenotliwje so namaka. Tehorunja dawa zwonkomne wuhotowanje Warichijoweho katechisma nam wěstosć derjeměća serbskeho burstwa w tamnym času, kiž tež woprawdźe je tam było do 30 lětneje wojny! Hewak njebudźeše Warich. dał katechismus[1]) z tak rjanym ćišćom ćišćeć, přez čož wěsće drohi bu.

Zamysl přełožka bě skutk wěrjaceje khřesćijanskeje lubosće wot Warichija za jeho wosadnych a serbskich krajanow. Po tym, zo bě němski lud přez Luthera tak bohaće wobdarjeny, chcyše wón sobu k temu pomhać, zo mały serbski lud njeby dyrbjał tradać, ale zo by swoje wot knjeza jemu přidźělene swjatkowne herbstwo tež dostał.

To je wodźaca mysl, pod kotrejež čěrjenju tutón wulkotny a ćežki skutk z Božej pomocu zbožomnje bu dokonjany.

[1]) Katech. Warich. je wšak přez přidaće kćeń. a wěrow. kn. tež za duchownych sobu wudaty, tola pak po swojim zarjadowanju a po słowach prjedyryčow, přede wšěm k temu postajeny, zo by swj. katech. za dźěći był. A te su jón wěsće trjebałe a — přetrjebałe.

Und zu welchem Einflusse ist es zu seiner Zeit gelangt! Grade 100 Jahr[1]) lang ist dieser Katechismus des Warichius der einzige wendische gedruckte Katechismus geblieben; für Lehrer und Lernende eine unentbehrliche Grundlage.

Nach dem Katechismus Warichius, dem ersten gedruckten Buche in Oberlausitzer wendischer Sprache, ist eine ganze kleine wendische Literatur entstanden. Der Geist, aus dem jenes Buch hervorging, hat, durch Gottes Gnade, die folgenden durchzogen. Es giebt kein schlechtes Buch in wendischer Sprache! — Möge auch in Zukunft jede wendische Schrift „die Hauptstücke christlicher Lehre und christlichen Lebens“ unserem Volke einprägen!

[1]) 1693 erschien: „D. Martin Luthers sel. Kleiner Katechismus, auff sonderbahre Verordnung der gesamten Stände des Margraffthumbs Oberlausitz, in die wendische Sprache übersetzt.“ Ihm folgte der (eingangs genannte) Schirach'sche und ihnen eine Reihe von Katechismen mit Auslegung, von welchem gegenwärtig der Katechismus des weil. E. Tr. Jacob, in Übereinstimmung mit dem Kleinen Katechismus (Memorierstoff) von G. Jacob, beide bis zu diesem Jahre wiederholt aufgelegt, die allgemein angenommene wendische Übersetzung giebt.

A wot kajkeje zamožnosće na lud su tute knihi wostałe! Runje 100 lět je Warichijowy katechismus jenički serbski ćišćany katechismus wostał; za wučerjow a za tych kiž wuknychu podłožk, kiž k parowanju njebě.

Po Warichijowym katechismu, po tutych prěnich w hornjołužiskej ryči ćišćanych knihach, je cyłe małe ale dospołne serbske pismowstwo nastało. Duch khřesćijanski, z kotrehož tamne prěnje serbske knihi su wušłe, je z Božej hnadu, wšitke druhe wobknježił. Bjez wšitkimi serbskimi knihami žanych hubjenych, bjezbóžnych njeje! — Njech tež přichodnje kóždy serbski spis našemu ludu hłowne mysle khřesćijanskeje wučby a khřesćijanskeho ziwjenja“ do wutroby zapisnje! —

[1]) 1693 wundźe: „njeb. D. Marćina Luthera mały katechismus, na wosebne poručenje krajnych stawow Hornjołužiskeho Markhrabinstwa do serbskeje ryče přełoženy.“ — Po nim bu wudaty horjekach naspomnjeny Širachowy, a po nimaj cyła ličba „z wukładowanjom,“ wot kotrychž tu khwilu katechismus njeb. E. B. Jakuba, kotryž bu, kaž mały katechismus (wuknjenja) wot Jurja Jakuba, hač do najnowišeho časa wospjet wudaty, powšitkomnje přijaty serbski přełožk Lutheroweho katechisma podawa.

Wendische Kirchen- und Schulvisitationen im 16. Jahrhundert.

Von

Schulrat Dr. theol. et phil. **Georg Müller,**

Zittau.

Zu den für die wendische Kirchengeschichtsschreibung bisher wenig benutzten Quellen gehören die Visitationsprotokolle. Und doch enthalten sie eine Fülle von Angaben, die mit ihren individuellen Zügen dem Zeitbilde Leben und Farbe verleihen. Familienverhältnisse, Bildung und amtliche Thätigkeit der Geistlichen, kirchliches Leben in Gottesdienst und Gemeinde, rechtliche und Vermögensverhältnisse im Zusammenhange mit dem Kulturzustande treten deutlich hervor; über die vielgestaltigen Berührungen der nicht immer scharf abgegrenzten Gebiete von Staat und Kirche finden sich einzelne Andeutungen. Auch das Schulwesen wird berücksichtigt: die Lehrer, ihr Lebenslauf, ihre Thätigkeit in der Schule, im Gottesdienst, auf der Gerichtsschreiberei, ihre sozialen und Vermögensverhältnisse werden an zahlreichen Beispielen geschildert. Namentlich sei noch hervorgehoben, wie in den Lebensbeschreibungen die an die Zeit der Humanisten erinnernde Wanderlust der Schüler um so mehr auffällt, als die Schulen im Laufe des 16. Jahrhunderts gegen früher eine grössere Gleichmässigkeit erlangt hatten.

Im folgenden werden wendische Kirchenvisitationen in den Superintendenturen Grossenhain und Bischofswerda benutzt, deren Protokolle im Anfang sehr dürftig, später sorgfältig geführt, sich im Königlichen Hauptstaatsarchiv zu Dresden befinden.

Wendisches Gebiet wurde im Jahre 1539 während der vom 20. Juli von Dr. Justus Jonas und Georg Spalatin gehaltenen Visitation zum ersten Mal in der Superintendentur Grossenhain berührt. Wie über diese ganze erste Visitation in Herzog Heinrichs erweitertem Lande, so sind uns über

die Verhandlungen in dem wendischen Gebiete äusserst spärliche Nachrichten erhalten. Wie sie als eine eilende bezeichnet wurde, waren ihre Erörterungen nicht sehr eingehend. Nach einer Notiz aus späterer Zeit wurde z. B. in Senftenberg der kirchliche Besitz und das Einkommen der Geistlichen geregelt.[1])

Mehr erfahren wir über die Visitation, die vom 20. Juni 1540 an in der Superintendentur Grossenhain abgehalten wurde. Am Peter-Paulstage langten die herzoglichen Abgesandten in Senftenberg an, ordneten namentlich die kirchlichen Besitzverhältnisse und trafen zum ersten Mal Bestimmungen über den Gottesdienst in wendischer Sprache: „Es sollen auch die vonn Senftenbergk, dieweill sie ein sonderlich hauss haben vor die Wendischenn, darinnen zu predigen, auch in demselbigen das abenthmale des Herren, nach ihrer sprache, handlen lassenn, des orths.“[2]) Hierauf beschäftigten sie sich mit der kirchlichen Versorgung der benachbarten wendischen Dörfer. Cletitz hatte früher nach Trebigau gehört, war dann nach Einführung der Reformation nach Senftenberg geschlagen worden. Nun wurde es wieder der Mutterkirche überwiesen, dagegen wies man Grossreschen, Schmogora und Meschkow, die eigentlich nach Altdobrun gehörten, weil Kloster und Mutterkirche römisch-katholisch war, samt ihrem Decem und Opfern nach Senftenberg. Die Visitatoren beschäftigten sich dann mit der Feststellung des Umfangs der Parochieen, der Sicherung des kirchlichen Besitzes und Einkommens der Geistlichen und Küster in den wendischen Orten Finsterwalde, Nexdorf, Betthen, Lauta und Bockwitz. In dem Visitationsprotokoll ist der Grundbesitz, das Kirchen- und Pfarr-Inventar, die Leistungen an Decem und Opfergeld, sowie die Zinsen von Stiftungen genau verzeichnet.[3])

Reichhaltiger sind die Nachrichten aus dem Jahre 1555[4]). Am 27. Mai Montag nach Exaudi, langten die 3 Visitatoren des Meissner und gebirgischen Kreises Nickel von Schönberg, Daniel Greiser, Pfarrer und Superintendent zu Dresden, und Magister Anton Lauterbach, Pfarrer und Superintendent in Pirna, in Senftenberg an. Sie fanden den Pfarrer Fabian Hauenstein schwer krank vor und wandten sich deshalb zunächst den Dörfern zu, wo sie sich mit der Prüfung des Geistlichen und der Feststellung der

---

[1]) Loc. 10599 Visitation, sampt derselbigen Instruction. Bl. 686 b. Vielleicht bezieht sich auch auf diese Visitation die Bemerkung ebenda Bl. 689: Cletitz Filial, hat zuvor gegen Wormley ins Königreich (Böhmen) gehört. Nachdem auch ditz Dorffe, welches zuvor gegen Trebika gehört, aber der lahre halb hieher gegen Senftenberg geschlagen . . .

[2]) Ebenda Bl. 686. [3]) Bl. 680 b bis 687.

[4]) Loc. 1987 Visitationsbuch des Meisnischen Kreises 1556. Bl. 607 ff.

Besitzverhältnisse der Kirche wie des Einkommens der Kirchen- und Schuldiener beschäftigten. In Finsterwalde[5]) war Pfarrer David Molitor von Laugenn, Diakonus Adam Schade von Oppenheim. Beide wurden gelehrt und richtig befunden. Unter den Büchern der Kirche wird auch verzeichnet eine geschriebene Agende, über deren Sprache nichts erwähnt ist. Der Schulmeister war zugleich der Custos und wohnte in der Schule. In Nexdorf bekam der Pfarrer Jakobus Wechen von Kalo die Zensur: Ist ziemlich befunden. Das Küsterhaus sollte gebessert werden. In Betthen war der Pfarrer Gregorius Schippan von Liebenow mit dem Urteile: Ist ziemlich befunden. In Lauta, zu welchem die Dörfer Grosswuscha, Leupa und Hofenau, letztere beiden im Königreich Böhmen und zwar in der Herrschaft Hoyerswerda gelegen, gehörten, erhielt Pfarrer Matthäus von Kottwitz die Zensur: Ist ziemlich befunden, soll sich bessern. In Cletitz war Pfarrer Matthäus Kropin von Saalhausen bei Senftenberg, der bis Michaelis suspendiert wurde.

Nach Ordnung der ländlichen kirchlichen Verhältnisse wendeten sich die Visitatoren der Stadt Senftenberg selbst zu, wo der Pfarrer unterdes gestorben war. Ein Punkt beschäftigte sie besonders, die Ordnung der Gottesdienste für die Wenden[6]). Entweder waren die Bestimmungen von 1540 nicht genügend geübt worden oder hatten sie sich als nicht genügend erwiesen, kurz die Wenden hatten im Jahre vorher um grössere Berücksichtigung ihrer Sprache gebeten. Aber in der damaligen Visitation hatte man sich für die deutsche Sprache im Gottesdienste entschieden und der Kurfürst August, der „selbst mehr die Deutsche sprache der ende zu erweittern, dann die Wendische zu befurdern gemeint" war, wies den Amtmann Hans von Dehn-Rothfelser an, die Durchführung dieser Bestimmung zu überwachen.

Bei der Verhandlung, die zwischen den Visitatoren, dem kurfürstlichen Amtmann, dem Rate der Stadt und dem Ausschusse des ganzen Kirchspiels am 31. Juli stattfand und mit der Vereinbarung der ersten wendischen Kirchenordnung ihren Abschluss erhielt[7]), machte man den Wenden weitere Zugeständnisse. Es sollte für sie in der Pfarrkirche einen Sonntag um den andern, sowie an den hohen Festen an einem Feiertage nach der Predigt in wendischer Sprache das Abendmahl mit

---

[5]) Ebenda 567ff., Finsterwalde, hier ist ein Schulmeister, der das Amt des Custos mit versieht und auf der Schule wohnt, 570b Nexdorff, 572 Betthenn, 573b Lautha (575 Kapelle Ruschenberg erwähnt), 576 Cletitz.

[6]) G. Müller, Verf. u. Verwgesch. der sächs. Landeskirche in den Beitr. z. Sächs. Kirchengeschichte 10, 112ff.

[7]) Loc. 1987. Visitationsbuch Bl. 616 bis 620.

wendischer Liturgie gehalten werden. Ausserdem sollte für sie in einem neben der neuen Schule zu erbauenden Hause Gottesdienst in wendischer Sprache gehalten werden, und für diesen wurde ausdrücklich der Gesang wendischer Lieder durch die Gemeinde gestattet. Die Leitung des Choralgesangs übernahm der Glöckner[8]). Am Schluss des Gottesdienstes sollte für die Armen gesammelt werden[9]).

Die kirchliche Versorgung der Wenden übernahm vorwiegend der erste Diakon, der daher auch der wendische Diakon hiess. Er erhielt[10]) einen baaren Gehalt von 60 Fl. nebst 2 Maltern Korn, den Malter zu 4 Fl. gerechnet, daneben hatte er die Nutzung eines Viertel Ackers, eines kleinen Wiesenfleckleins und einer grossen Pfarrwiese. 3 Kühe durfte er von dem gemeinen Hirten ohne Hirtenlohn auf den städtischen Feldern austreiben lassen. 5 Schlitten Holz erhielt er alljährlich aus dem kurfürstlichen Walde. Von dem städtischen Holze, das unter die Bürger verteilt wurde, sollte er seinen Teil wie jeder Bürger haben. Ausserdem wurde ihm ein „Krautgärtlein" in Aussicht gestellt. Mit diesem Vertrage scheint der Friede in die aufgeregte wendische Gemeinde zurückgekehrt zu sein; wenigstens ist von ausgedehnten Verhandlungen keine Rede wieder[11]).

Grössere Schwierigkeiten traten den Visitatoren in der Superintendentur Bischofswerda[12]) im Dezember 1558 und Januar 1559 sowie später entgegen, da dieses Gebiet, das bis dahin dem Stift Meissen unterstand, erst in die landesherrliche Verwaltung eingegliedert werden musste. Dazu gehörte eine Reihe von Orten gar nicht zum Kurfürstentum Sachsen, sondern lag im Königreiche Böhmen. Das Erscheinen der Lehnsherren und Pfarrer war nicht durch die weltliche Obrigkeit zu erzwingen, auch konnte wegen der weiteren Lieferung des Decems und der Opfergelder leicht Einspruch erhoben werden. Ferner hatte infolge des Einflusses des Königs von Böhmen, des Bautzner Domkapitels und des Klosters Marienstern die alte Kirche unter den Geistlichen und in der Gemeinde viele Anhänger.

Von wendischen Dörfern kamen namentlich zwei in Betracht, Wilthen und Göda. In Wilthen[13]), unter der Kollatur Christophs von Haugwitz

---

[8]) Ebenda Bl. 608a. [9]) Ebenda Bl. 615b. [10]) Ebenda 611b.

[11]) Über die Visitation von 1575 vgl. Loc. 1977 Copial der Superattendenzen . . . Hayn. 1575. — Über die Lokalvisitation von 1598, 99, vgl. Loc. 2003, Lokalvisitation nachfolgend. Super. des Meissn. Kreises . . . Hayn. 1598, 99. Bl. 213b f. Senftenberg.

[12]) G. Müller, a. a. O., 9, 167f.

[13]) Loc. 7431. Stolpisch und Bischoffwerdische und Gödaische Visitation bey denen Kirchen 1589. Bl. 2ab No. 5: Wilthen, No. 16 Göda.

zu Rodewitz, war Zschescho, ein Wende, Pfarrer. Er bekam die Zensur: Nicht fast gelehrt; doch wurde er bis auf die nächste Lokalvisitation geduldet in der Hoffnung auf Besserung, „weil er die lehre zimlich verstanden und seine kirche vorhin uffs Evangelium reformirt hatt.“

Längere Verhandlungen waren bezüglich der Pfarrei Göda nötig, die unter der Kollatur des Bischofs von Meissen stand[14]). Der Pfarrer, Johann Temler, hatte sich kurz vorher dem Bischof gegenüber verpflichten müssen, keine kirchlichen Veränderungen vorzunehmen. Er erklärte sich nun bereit, die Pfarrei freiwillig aufzugeben und wandte sich nach Bautzen. Zum Pfarrer berief man Jakob Finkler[15]), „einen gelehrten und der windischen Sprache wohl berichten Mann“, zum Diakonus Georgius Benser, bisher Diakon zu Stolpen, „weil er windisch kann und sich unser Religion untergeben[16]).“

Bereits in ihrem Berichte vom 12. Januar 1559 hatten die Visitatoren hervorgehoben, dass eine genauere nochmalige Visitation nötig sei, die zwei Monate später um Judika 1559 gehalten wurde. In dem undatierten Berichte[17]) über dieselbe erklärten die Visitatoren, sie hätten die in vormals gehaltener Visitation des Amtes Stolpen übersehenen Dörfer, soweit deren Vertreter zu den Verhandlungen erschienen wären, in Göda und Bischofswerda visitiert. In Göda hatten sich neue Verhandlungen nötig gemacht, da der frühere Pfarrer gegen die Reformation Einspruch erhob. Aus Neschwitz[18]), im Königreiche Böhmen gelegen, aber unter kurfürstlicher Kollatur, war der Pfarrer Joachim Beltin erschienen und richtig befunden worden. Von ihm und dem Erbherren Joachim und Joseph von Schreibersdorf hatte man die Hoffnung, sie würden sich in Lokalvisitationen dem Superintendenten stellen. Erwähnt wird noch, dass diese Edelleute bei dem Bischof sich die Kollatur angemasst und selber Pfarrherrn berufen hätten. Der Bischof aber habe ihm das Recht nicht zugestanden, sondern einen Rezess mit den Edelleuten aufgerichtet, dass sie ohne sein Vorwissen und Bewilligung hinfort keinen Pfarrer annehmen dürften. Auch aus dem entlegenen Bischdorf[19]) bei Löbau, das trotz seiner Entfernung ins Amt Stolpen gehörte, war der Pfarrer samt den Kirchvätern und Ältesten erschienen und richtig befunden worden, hatte auch

---

[14]) Knothe, Gesch. der Pfarrei Göda bei Budissin in K. v. Weber, Archiv für die Sächsische Geschichte. V (1867), 98 ff.

[15]) Loc 7431. Stolpisch . . . Visitation. Bl. 4b.

[16]) Ebenda Bl. 3a.

[17]) Ebenda Bl. 32.

[18]) Ebenda Bl. 34b.

[19]) Ebenda Bl. 35b.

die Einnahmen registrieren lassen. Der eigentliche Ausbau der kirchlichen Verhältnisse wurde den Lokalvisitationen überlassen, über die uns noch die Protokolle fehlen[20]).

Ebenso geschieht in den uns zugänglichen Quellen der Generalvisitation von 1575 nur wenig Erwähnung[21]). Es werden wesentlich nur die das geistliche Vermögen betreffenden Dekrete bei späteren Verhandlungen erwähnt.

Als durch Kurfürst Augusts Kirchenordnung die Lokalvisitationen wieder ins Leben gerufen wurden, fanden sie auch im wendischen Gebiete statt. Aus dem Jahre 1579[22]) sind uns dürftige Nachrichten erhalten. Genaueres wissen wir von der Visitation des Jahres 1580[23]). Bei diesen

[20]) G. Müller, a. a. O. 9,170.

[21]) Über Göda G. Müller, a. a. O., 10, 292—294 mit Nachrichten über Neschwitz und Gaussig. Vgl. auch Loc. 1999. Visitations-Acta Bl. 2b, 56. — Loc. 1977 Copial der Superattendenzen, Bischofswerda 1575. Den 4. Juli 1575 sollte Göda visitiert werden.

[22]) Loc. 1980. Visitation des Dresdner Consistoriums Anno 1579. Bl. 346—350.

[23]) Loc. 1999. Visitations-Acta bey der Superintendentur Bischofswerda 1568—80. Vgl. das Visitationsprotokoll über Göda mit seinen reichen Angaben in G. Müller, Verf. u. Verwgesch. II, S. 288—392:

Als Probe für die Genauigkeit der Biographien drucke ich einige derselben ab.

Pfarrer in Oppach war 1580 „Petrus Dreusnick von Roswin, seines alters 52 jahr, studiert in seiner Patria und zu Leipzig, gedient vor einen Cantorn und Schulmeister zu Schlockenaw, ordiniert zu Leipzig und über 10 jahr pfarrherr zu Oppach gewest, war der Augspurgischen Confession richtig und ein frommer man.“ Vgl. Bl. 15 des obengenannten Aktenstücks und Loc. 1980. Bl. 362b. A. H. Kreyssig, Album S. 382.

Pfarrer zu Bischdorf war „Bartholomäus Walde von Döbeln, seines alters 47 jahr, hat studiert in Patria zu Roswin, Oschatz und Arnstadt in Doringen, ist ein zeitlang uff der universität zu Ingolstatt gewest bey seinem landsmanne und Freunde D. Petro Äpiano, welcher ihn unterhalten,“ wird Pfarrer zu Taubenheim, ordiniert zu Wittenberg 1553, in Bischdorf Pfarrer 21 Jahr. Loc. 1999. Bl. 16b. Vgl. Buchswald, Wittenberger Ordiniertenbuch, 1537—1560. Leipzig 1894. S. 86 No. 1369.

Pfarrer in Spremberg war „Philippus Stumpf von Magdeburg, seines alters 45 jahr, hat in patria, hernach zu Torgau, endlich zu Frankfurt a. O. in Academien studiret. Ist daselbst in der Druckerei corrector 14 jahr, gegen Kunersdorf in Oberlausitz zum Pfarrherrn berufen Anno 1565, zu Wittenberg unter D. Paulo Ebero ordinirt. Nach 3 jahren von dannen gen Spremberg berufen Anno 1568, zu Meyssen im Consistorio investiret. Ist ein fromer und im amt treuer, eifriger man.“ Loc. 1999. Bl. 18b.

Diakonus in Göda war: Donatus Möller von Huierschwerde, studirt zu Huierschwerde, Camitz, Pirna, Sitta, ist zum Bernstettl deutscher schulmeister gewest, zum ministerio ordinirt zu Wittenberg. Anno 51 zu Ugist vocirt. Ist

sind nicht nur die kirchlichen, sondern auch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in dem Protokoll genau beschrieben. Folgende Angaben werden über Wilthen[24]) gemacht. Es gab unter Christoph von Haugwitz 28 Wirte, 5 Erbgärtner, 9 Kleingärtner, 20 Häusler, 2 Vorwerke, 2 Mühlen mit 3 Gängen. Unter dem Kapitel zu Budissin standen 6 Wirte, darunter „ein Rambor, welcher der Wende Heimburg ist,“ 3 Erbgärtner, 6 Häusler, 2 Mühlen jede mit 1 Gange. Dotales des Pfarrers waren 5 Wirte, 1 Gärtner, 5 Häusler. Kommunikanten stellte Wilthen 245. Das dazu gehörige Tautewalde, dem kurfürstlichen Oberforstmeister, Nebur von Metzenhoff, sonst Solditz genannt, zu Heinersdorf im Amte Hohenstein gehörig, hatte 8 Wirte, 4 Häusler, im ganzen 61 Kommunikanten. Irgersdorf unter Christoph von Haugwitz zu Putzkau hatte 4 Wirte, 4 Erbgärtner, 8 Häusler, im ganzen 41 Kommunikanten. In Sora, unter Heinrich Kaspar von Wiesandt, sonst Vogt genannt, zu Obergurig, war 1 Wirt der Kretzschmar, 4 Grossgärtner „halten Pferde, spannen zusammen“, 2 Kleingärtner, 4 Häusler, im ganzen 23 Kommunikanten.

Das ganze Kirchspiel umfasste 369 Kommunikanten.

Pfarrer war Petrus Crenzius[25]), „hat studiert zu Freiberg ezliche Jahr, gedient zu Göda vor einen Schulmeister 2 Jahr, ist Pfarrer zu Wilthen und zu Wittenberg[26]) ordiniert anno 69, seines Alters 33 Jahr“. Bei den Verhandlungen über die Gebrechen des Pfarrers wird namentlich das Einkommen und der Wirtschaftsbetrieb eingehend beschrieben.

Custos war Johannes Loya von Schirgiswalde, bereits 23 (33?) Jahr im Dienste. Über seine Thätigkeit wird berichtet: „Der Custos hat der Schule nicht fleissig gewartet, hat den Junkern, die ihn zu sich gefordert, und den Richtern, uff die Kirmesen geschrieben. Drauf der Custos sagt, dass er nicht mehr denn 2 Knaben gehabt, welche ihm nichts geben. So kann er kein Handwerg. Drum hat er mit schreiben den Leuten gedienet, wo man seiner bedurft habe. Den Leuten ist untersagt (geboten), die

---

daselbst Pfarrherr gewesen 5 jahr, darnach zu Hochkirch 6 jahr, zu Schmölln 5 jahr, zu Kotitz 1 jahr, zu Göda Diakonus 12 jahr. Ist aber widerwertig, ungehorsam und ganz unfleissig im ampt, wie jedermann bewusst. Zecht gern im kretscham, ist unnützlich auf der cantzel über die leute, die ihm nicht geben oder nicht zum taufessen oder hochtzeit bitten. Loc. 1999. Bl. 28. Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch. S. 71 Nr. 1130. Kreyssig, Album. S. 169.

[24]) Loc. 1999. Visitations-Acta Bl. 13b f.

[25]) A. H. Kreyssig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreich Sachsen. Dresden 1883. S. 554.

[26]) Fehlt bei Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch, 2. Band.

Kinder in die Schule zu geben, der Pfarrer soll anhalten und der Custos der Knaben fleissig warten, sich in den Schulstunden nichts hindern lassen und ohne des Pfarrherrn Erlaubnis nicht über Nacht weggehen."

In Bischdorf[27]) waren unter dem Kurfürsten von Sachsen 207, auf dem Oberlausitzer, zum Amte Görlitz gehörigen Teile 94, im ganzen Kirchspiel 301 Kommunikanten. Auch jetzt gab es noch einzelne, die sich weigerten, der evangelischen Kirche beizutreten und der alten treu bleiben wollten.

In Göda werden verzeichnet: „Die alte Muckin unterm Schosser, die blinde Pluna,

Die zwo Paulis Swester uff Nabarkez Garten unterm Kapitel,

Die Kromerin gedenkt sich gar wegzubegeben. Jtem Anders Nabarko unterm Kapitel.

Von Interesse ist es, den Geschäftsgang bei den Visitationen zu verfolgen[28]). Der Superintendent bez. sein wendischer Adjunkt setzen bei der Visitation die Protokolle auf; ein Auszug daraus geht an den Synodus, hier wird darüber verhandelt, der Beschluss dem Superintendenten mitgeteilt, der ihn wieder den Gemeinden bekannt zu machen hat. Wir haben hier Nachrichten über jede einzelne Visitation und die darauf gefassten Beschlüsse. Ich erwähne ausser der oben besprochenen Lokalvisitation[29]) im Frühling 1580 die darauf in halbjährigen Zwischenräumen folgende 5. Visitation[30]), die 6.[31]), die 7.[32]), die 8. u. s. w.

Unter den Dekreten für die 10. Lokalvisitation[33]), deren Bericht der Synodus am 29. April 1583 beriet, sind folgende Beschlüsse bezüglich Gödas über die Mitwirkung der kurfürstlichen Beamten bei der Überwachung der kirchlichen Verhältnisse aufgeführt: Der Schosser soll wegen der Versäumniss der Predigt Befehl bekommen. Der Pfarrer soll die, die nicht zum Sakrament kommen, vermahnen.

Margareta Periza soll der Obrigkeit angezeigt werden.

Der Visitator soll versuchen, ob er in der Güte bei den Königischen erhält, dass sie ihn abholen.

Der Pfarrer soll wegen der Taufe, Kommunion und Kopulation Bestellung bei den Königischen anhalten, dass sie sich beizeiten finden.

---

[27]) Loc. 1999. Visitations-Acta. Bl. 16.

[28]) Vgl. dazu G. Müller, Verf., u. Verwaltungsgeschichte I, 171 ff.

[29]) Loc. 1999. Visitations-Acta.

[30]) Ebenda. Bl. 31 ff. Der Extrakt für den Synodus. Bl. 34.

[31]) Ebenda Bl. 52 ff.

[32]) Ebenda Bl. 64 ff. Über die Dekrete des 8. Synodus im Frühling 1582 vergl. Bl. 67 ff.

[33]) Ebenda Bl. 82. Extrakte Bl. 84. Dekrete 86b f.

Dem Landvogt soll wegen des Pfarrers ausstehenden Decems Befehl geschehen. Auch Bischdorf und Wilthen werden erwähnt.

Bei der 12. Lokalvisitation[34]) in der Fastenzeit 1584, die der Superintendent wegen Krankheit des Gödaischen Adjunkten abhielt, wurde am 18. März besonders über den Wiederaufbau der abgebrannten Kirche[35]), Schule und Diakonwohnung verhandelt. Bereits früher hatten die Eingepfarrten der Oberlausitz Gelder und Fuhren dazu bewilligt, aber sie hatten sich so säumig bewiesen, dass es eines neuen Anstosses bedurfte. Schliesslich wurde noch eine starke Unterstützung des Kollators, des Kurfürsten von Sachsen, für nötig erklärt. Die Schwierigkeiten[36]), die die Verschiedenheit des Kalenders im Königreiche Böhmen und auf dem sächsischen Grenzgebiete mit sich brachte, namentlich bezüglich der Feier der hohen Feste und der Eheordnung während der geschlossenen Zeiten, gab hier zu Beschwerden Anlass.

Nach Kurfürst Augusts Tode ruhten die Lokalvisitationen. Von der im Juli 1598 zu Göda gehaltenen sind die Protokolle[37]) erhalten, aus denen die Nachrichten über den Verfasser des ersten wendischen Katechismus, Wenzel Warich, erwähnt seien. Über seine Sprachkenntnis wird gemeldet: loquitur vandalice, latine et germanice expedite. Diakonus war seit 9 Jahren Andreas Martini aus Nedaschütz, Schulmeister und Organist, auch Küster Georg Gutebohm aus Senftenberg, 46 Jahr alt, hier 6 Jahr im Dienste.

Über die kirchlichen und sittlichen Zustände, die bei Gelegenheit der Visitationen zu Tage traten, soll bei anderer Gelegenheit berichtet werden.

---

[34]) Ebenda Bl. 89 f. Bl. 90 b. Bischdorf, „eine deutsche Pfarre, darein auch windisch leute gepfarret, denen der pfarrer alle quartal eine windische predigt und communion bestellen muss."

[35]) Sie war erst 1505 neu gebaut worden. Knothe, a. a. O., S. 95.

[36]) G. Müller, a. a. O., II, 260, vgl. S. 47 f.

[37]) Loc. 2003. Lokalvisitationen 1598/99. Bl. 111. Über Warich. vergl. Allg. Deutsche Biographie 41, 170. Otto, Lexikon Oberlausitzer Schriftsteller III, 2, 465. Loc. 1999. Visitationsprotokolle der Superintendentur Bischofswerda 1568—80. Bl. 103.

Ein handschriftliches Dokument über die bekannte Anekdote von der Beraubung des Tetzelschen Ablasskastens.

Mitgeteilt von

D. theol. **Johannes Linke,**

Altenburg.

Als ich vor etwa 14 Jahren bei Übernahme der Herausgabe von Band 24—28 der Erlanger Lutherausgabe eine grössere Anzahl Lutherautotypen in meinen Besitz brachte, fand ich auf dem Vorsatzblatte eines solchen Originaldruckes vom Jahre 1518 einen handschriftlichen Eintrag von einer durchaus nahezu gleichzeitigen Hand und entdeckte darin das älteste Zeugnis für die in der gesamten evangelischen Welt verbreitete Anekdote der Beraubung des Tetzelschen Ablasskastens. Für die Glaubwürdigkeit der Thatsache liess sich seither kein Dokument beibringen. Prof. D. Kawerau teilte mir vor 11 Jahren mit, dass seines Wissens erst das letzte Drittel, bez. die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts Notizen dieser Art beibringe, ich selbst habe inzwischen auch keine älteren Bezeugungen aufgespürt. Um so weniger glaubte ich die mir in der vorliegenden Festschrift gebotene Gelegenheit vorübergehen lassen zu sollen, die interessante Briefnotiz zu veröffentlichen. Die Überschrift mit Datierung und der Beifügung „Theo. tū. bacc.°“ weist auf eine Zeit der Briefabfassung, die der Promotion zum Doktor nahe zu setzen ist und das „Iste est et fnit“ am Schlusse gestattet kaum an eine Zeit zu denken, die jenseits des Todes Tetzels liegt. Jedenfalls grassierte der Ablasskram noch zur Zeit der Niederschrift. Ich gebe die Abschrift buchstabengetreu unter Auflösung der Abkürzungen und Abänderung der ganz unbrauchbaren Interpunktion.

Acta sunt haec Anno domini 1518 a fratre quodam ordinis |
Praedicatorum Quaestore Ioanne Detzel Theologiae tum baccalaureo. |
Ferunt non nulli quaestorem indulgentiarum adeo literis veniarum auctoritatem |
dedisse, vti diceret, ratum, etiam si de futuro quempiam absolveret, |
dummodo mors non sequeretur, esset. Audiuit haec quispiam, accessit |
Quaestorem, ne dicam vanissimum praedicatorem: „Pater, venio confiteri,“ |
ait, „Quaesiui vos iam tertio, et gaudeo vobis confiteri. Sum enim |
cuiusuis propositi cuidam exquisitam facere truffam, nec dimittere eam |
possum nec volo, nollem tamen tantam indulgentiam negligere. Quare, |
mi pater, absoluite me, rogo; paratus sum, quaecunque poscitis |
dare.“ „„Quid,““ inquit ille, „„dabis? Sed vide, ne cuiquam mortem intrectes,
ne temere contra tam plenissimam et sanctissimam gratiam agas.““ Jurat |
ille, nihil velle agere, quod posset esse ad mortem alicui. Tum |
ille: „„Dabis mihi decem ducatos.““ Obtulit praesto decem; obtu |
lisset forsitan centum, si petiisset. Addidit: „Sed et literas abso |
lutionis peto.“ Dedit literas, sed imposuit, dummodo non zelaret |
alicuius hominis mortem. Tunc ille captato tempore expectauit quaestorem, |
cum abire vellet, et assumptis sociis depraedatus est eum, omnis quaestus |
pecunias recipiens ei. Verum cum Quaestor ille se laesum aestimaret, di- |
ceretque depraedantem esse excommunicatum maiori excommunicatione, nec vnquam|
posse |
absolui, Respondit: „Frater bone, tuas literas habeo, iam sum absolutus, |
dedi tibi decem ducatos pro absolutione, satis mihi. Ego dixi |
tibi quod vni vellem facere truffam, Quid ad me? Tu videris, De |
bebas fuisse sapientior. Certe si petisses centum, dedissem tibi.“ Sic |
Quaestor ille, cum aliena rapere moliretur, sua perdidit. Iste est |
et fuit modus eorum. Sed rectum dei iudicium contra eum. Vtinam |
singulis ita eueniret! Haec tibi tacere non potui. Vale. qui scripsi manu propria. |

Missa fuit haec epistola Ex Francffurdia |
cis oderam a quodam candido sacerdote ad |
amicum suum qui tum Wittenbergae |
agebat. |

Prädisposition.

Eine neutestamentliche Studie.

Von

Christoph Fikenscher,
Hilfsgeistlicher in Fürth (Bayern).

Die Schriftbetrachtung des dogmatisierenden Dialektikers der alten wie die des sogenannten objektiven Kritikers der neuen Schule hat bei aller sonstigen Differenz den gleichen Fehler der Einseitigkeit. Verengert jener den Horizont der Heiligen Schrift um seines „Denkens aus der Mitte", seines Prinzips willen, so verkürzt ihn dieser wegen des Vorurteils, das er der sogenannten Subjektivität der biblischen Autoren entgegenbringt. In jedem der beiden Fälle wird der Bibel Gewalt angethan, ein Thun, welches sich dort durch die Halbheit des Gesamtsystems gegenüber der Fülle des Schriftinhaltes und hier durch das Resultat schwankender Hypothesen rächt. Gerade durch den Kampf beider Schriftanschauungen wider einander trat die beiden gemeinsame Schwäche zu Tage. Die Frucht des Streites ernten die biblischen Theologen im engeren Sinne — denn im weiteren können ja alle evangelischen Theologen dies Prädikat sich aneignen —, welche die biblischen Wahrheiten in umfassenderem Masse zu entdecken wie zu verwerten sich anschicken, als dies unter der dogmatischen Lupe hat geschehen können, während sie andrerseits statt mit Hypothesen mit dem vorliegenden, im Kanon gesammelten Material als dem Objekt ihrer wissenschaftlichen Arbeit rechnen, indem sie die Alteration des biblischen Thatbestandes als eines Ganzen durch die Kritik nicht anzuerkennen vermögen und dies aus wissenschaftlichen Motiven. Ohne dogmatische Befangenheit, sowie ohne Aberglauben an eine reine Objektivität der eigenen Beobachtung soll die vorliegende, neutestamentliche Studie ihre Behandlung finden. Sie beschäftigt sich mit

dem Problem der „Prädisposition für den Messiasglauben“, einem Problem, das wissenschaftlich viel zu wenig beachtet, geschweige denn ausgebeutet worden ist, während es doch dem praktischen Theologen in Predigt, Bibelstunde und Seelsorge oft genug sich aufdrängt, eine Lösung erheischend. Die Behauptung des Vorhandenseins einer Prädisposition für den Messiasglauben widerspricht in keiner Weise der schriftgemässen Heilswahrheit der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes bei der Heilsveranstaltung, noch entspricht jene etwa einer unbiblischen Ansicht von der Beschränkung des Heils auf einzelne Auserwählte. Ebensowenig meritorisch oder auch synergistisch, als prädestinatianisch gedacht ist der Begriff Prädisposition, auf die menschliche Persönlichkeit bezogen, zu definieren als die durch die Verhältnisse — seien es äussere oder innere oder beides in einem — resp. die Umgebung eines Menschen bedingte Lage desselben, in welcher er zu einer aussergewöhnlichen Empfänglichkeit für eine Sache oder den Einfluss einer Persönlichkeit geschickt ist. Die Realität des Zufalls leugnend und die Vorsehung Gottes gläubig bekennend kann der Christ unter Prädisposition für den Messiasglauben folgerichtig nur verstehen: eine durch die unter Gottes Vorsehung gewordenen Verhältnisse resp. gruppierte Umgebung einer Persönlichkeit bedingte Lage derselben, in welcher sie zu einer aussergewöhnlichen Empfänglichkeit für das Heil oder den Einfluss des Heilandes geschickt ist.

In einer gradatio a minori ad maius erheben sich die verschiedenen Stufen der Prädisposition für den Messiasglauben, als deren erste die somatisch bedingte Prädisposition bezeichnet werden kann. Bei dem engen auch im neuen Testament schon erkannten Zusammenhang zwischen dem leiblichen und geistigen resp. auch geistlichem Leben kann man von einem rein „somatischen“ nur als einer Abstraktion reden. In der That teilt das Geistige die leibliche Beschaffenheit des Individuums. Aber von einem Übergewicht des Geistigen über das Leibliche und umgekehrt und darnach von einer Bedingtheit des einen durch das andre kann füglich gesprochen werden. Die Kranken, welche in der Messiasgeschichte begegnen, erscheinen grossenteils somatisch prädisponiert für den Messiasglauben. Der Herr ist thatsächlich zu ihnen gekommen als ein Arzt nicht nur zur Heilung ihres innern Menschen, sondern auch ihres leiblichen Übels. Er findet sie vielfach in der Bereitschaft, sich helfen zu lassen. Die somatisch bedingte Hilflosigkeit macht sie Kindern gleich, welche auf Hilfe von aussen angewiesen sind. Aber nicht nur diese negative Eigenschaft des Angewiesenseins auf fremde Hilfe zeigt sich unter ihnen, sondern auch der positive Trieb zum Helfer hin. Wie instinktiv vermuten sie mit dem scharfen Ahnungsvermögen des Kranken die Nähe des Hilfsbereiten, wenn

sie mit Jesu Umgebung zusammentreffen. Sie wissen die Hindernisse zu besiegen, die sie von dem Heiland trennen. Als ob sie von Natur ein Recht an ihn und auf seine Hilfe hätten, lassen sie nicht ab, das Wehren der Gesunden zu überwinden. In einzelnen Fällen gestaltet sich dieser positive Trieb zum Helfer hin zu einem entschiedenen Willen, gesund zu werden, und zu einer bewussten Äusserung solches Willens aus. An diesen Willen zur Genesung wendet sich der Herr direkt mit der Frage: „Was willst Du, was wollt Ihr, dass ich Euch thun soll?“ und dies gerade bei Kranken, die nicht etwa an Willensschwäche leiden, einer Krankheit, auf welche das willenstärkende Wort des Arztes heilsamen Einfluss hat, sondern bei Blinden, welche bei ihren örtlichen Leiden zu starken Willensaffekten neigen können. Ihr ausgeprägter Wille zur Genesung prädisponiert sie zum Glauben an den Helfer, während Jesus dieser Prädisposition und ihrer Konsequenz zeit- und ortweise nicht begegnend seinerseits zum Unvermögen zu helfen kommen kann und zwar nicht aus dem Grunde einer etwa eintretenden Schwäche seinerseits, sondern einer nicht genügenden Bereitwilligkeit sich helfen zu lassen menschlicherseits. Auf das somatische Leben übt er keinen Zwang aus, sondern fordert eine durch sein Wort und seine offenbare Hilfbereitschaft geweckt werden sollende Entgegenbewegung von Seiten des Menschen, eine somatische Prädisposition.

Eine psycho-physische Prädisposition für den Messiasglauben offenbart der Herr selbst, wenn er den Kindern das Himmelreich verheisst, ja sogar zuspricht. Er ist kein wissenschaftlicher Psychologe, sondern der Herzenskündiger, der in der Kindesseele liest, selbst das Kind des Vaters. Aber er wehrt dem Forscher nicht, der durch das Studium der Kindesseele zu dem gleichen Resultate kommt wie er, dass gerade im Kindheitsstande das Sichverlassen auf andere physisch begründet und psychische Wirklichkeit ist. Die Erkenntnis, dass hier die Naturbasis in erster Linie in Frage kommt, hindert daran, dem Kindesherzen eine Reinheit oder Unschuld, eine relative Sündlosigkeit oder gar positive Heiligkeit zuzuerkennen. Eine dreifache Prädisposition wird vielmehr dem Kinde zu vindicieren sein: zuerst, dass es ein Abhängigkeitsgefühl besitzt, zum andern, dass es infolgedessen sich angewiesen sieht auf das positive Vertrauen auf eine Autorität und zum dritten, dass es an die Autorität instinktiv sich wendet, von der es wirklich Hilfe erwarten zu dürfen sich berechtigt glaubt. Wenn der Herr nun mit Beziehung auf den Messiasglauben ermahnt: „Werdet wie die Kinder“, so fordert er damit sowohl die Erkenntnis jenes Abhängigkeitsgefühles als auch positive Hingabe und zwar an seine Person als die einzige Autorität in Reich-Gottes-Sachen. Was bei den Kindern aber physisch begründet, also ein „naturgemässes“

psychisches Verhältnis, soll bei Erwachsenen durch eine geistige Wiedergeburt erfolgen, welche einen Kindheitsstand veranlasst, in dem das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott, der Glaube an den Herrn und das Vertrauen auf den Erlöser und Mittler allein zugleich als Realitäten des Innenlebens gegeben sind. So ist ihm selbst jene psycho-physische Prädisposition Wirklichkeit im Hinblick auf ein Kind und doch nur Gleichnis im Hinblick auf Erwachsene.

Der spekulativ-mystische Paulus hat im tiefgrabenden Verständnis für den Zusammenhang der irrationalen κτισις mit der rationalen angesichts der Übel in der Welt, einer Konsequenz der durch die Sünde erfolgten Zerrüttung, und der wenn auch unbewussten Abhängigkeit des Alls von seinem Schöpfer ein Seufzen nach Erlösung und Teilnahme an der Freiheit der Gotteskinder auf Seiten jener vernunftlosen Kreatur konstatiert — die tiefsinnigste Ausweitung des Gedankens der physisch bedingten Prädisposition für den Messiasglauben.

Frei von physischer Bedingtheit kann die psychische Prädisposition sein, auf welche der Herr hinweist, wenn er von Ruhebedürftigen, Unweisen, Unmündigen, Menschen armen Geistes redet. Er setzt die Existenz so geeigenschafteter Persönlichkeiten voraus. Ist auch sein Wort wie sein persönliches Auftreten dazu angethan, die Erkenntnis der Unmündigkeit in seinen Zeitgenossen zu vertiefen, so ist diese Erkenntnis doch bereits als eine vorhandene gesetzt, wenn er die Träger derselben selig preist, ja über diejenigen in Jubel ausbricht, welche die Offenbarung des Gottesreiches anzunehmen in der Lage sind. So gewiss es in sich selbst Befriedigte, sich weise Dünkende, reich und satt sich Fühlende giebt, welche gegen sein Wort und seine Person, erlösungsunbedürftig, wie sie sich wähnen, sich ablehnend verhalten und, so lange sie in diesem Stande der angeblichen Mündigkeit verbleiben, durch die enge Pforte nicht einzugehen vermögen, so gewiss giebt es Persönlichkeiten, welche seine Predigt und seine Person als Erlösung begrüssen und durch die Selbsterniedrigung, die sie willig vollziehen, zur Erhöhung durch den Herrn fähig sind. Die Empfänglichkeit der letzteren ist zunächst eine negativ geartete, ein Verzweifeln an der Möglichkeit einer Selbsterlösung. Ihre Sünde und Schuld erkennend sind sie gerade dadurch für das Himmelreich prädisponiert, darum aber auch geschickt, dem μετανοειτε ein Verständnis entgegenzubringen, ja diesen Aufruf zu einer positiven That selbst als ein Erlösungswort zu betrachten, nach dem sie innerlich geschmachtet haben. So sehr diese Prädisposition vielfach auf heilsgeschichtlicher Vorbereitung beruht, so muss dies doch nicht ausschliesslich der Fall sein. Es giebt in der That Gemütslagen, — durch welche äussere oder innere Gescheh-

nisse nur immer bewirkt — in denen das Verlangen nach Vergebung der Schuld wie positive Gerechtigkeit mächtig ist, und der Entschluss zur Sinnesänderung nur eines Anstosses bedarf, um sich in That umzusetzen. Im Hinblick auf diese Erlösungsbedürftigkeit und die Erkenntnis derselben innerhalb der Menschheit sieht der Herr bereits das Feld der Ernte entgegenreifend, ein prädisponiertes Objekt der Jüngerarbeit, in einer Zeit, da für Menschenaugen die Saatzeit kaum begonnen hat. Der Zug des Vaters zum Sohne, ein Zug, der nur möglich ist bei der Bereitwilligkeit sich ziehen zu lassen, nachdem die innere Hilflosigkeit und Ruhebedürftigkeit erkannt ward, ist ein der Menschbeobachtung entrückter, setzt aber menschlicherseits eine psychische Prädisposition für das Heil voraus.

Der auf Grund dieser negativ gearteten Empfänglichkeit sich ergebende Weg zum Heil wird vielfach als der einzig mögliche betrachtet und zwar aus dem ernsten Beweggrund, die Erkenntnis der Sündengrösse und des Schwergewichts der Schuld als erste Bedingung zum Eintritt in das Himmelreich festzuhalten. Nichtsdestoweniger kennt die heilige Schrift auch eine positiv geartete Prädisposition für den Messiasglauben, welche nicht im Widerspruche zu jener steht, aber einen höheren Grad innerer Entwickelung einer Persönlichkeit voraussetzt. Den innersten Zusammenhang dieser mit der vorigen Stufe nachzuweisen wäre ein Problem für sich, darum muss es genügen, denselben jeweilig zu konstatieren. Der Kaufmann, welcher köstliche Perlen hat, nach der köstlichsten sucht, sie findend alles um derselben willen hingiebt, ist der Typus der voluntativ-sittlichen Prädisposition für den Messiasglauben. Der Wille nach dem höchsten Ideal ist die Triebfeder seines Strebens. Es ist bereits sittliche Kraft in ihm. Den inneren Hunger nach dem höchsten Gut sucht er zu stillen durch angestrengte, sittliche Thätigkeit. Das fortgehend sich erneuernde Streben nach dem nächst Höheren ist eine Arbeit, welche ihn dem Höchsten näher bringt. Wie er an dem Punkte anlangt, das Eine, was not ist, erkannt zu haben, verzichtet er auf allen früheren Besitz, um sich in den dieses höchsten Gutes zu setzen. Dieser Verzicht ist selbst die höchste unter all' den sittlichen Thaten, welche er auf dem Wege zum Gewinn jenes Gutes vollzogen hat, und die Bereitschaft zu dieser That ermöglicht ihm den erstrebten Besitz. Es wird ihm nun nicht erspart, die gesamten Forderungen, welche an den Besitz dieses Gutes wie zu seiner Übernahme geknüpft sind, zu erfüllen. Aber es wird ihm zugestanden, dass sein sittliches Streben, dessen Krone jener Verzicht war, ihn zu dem Besitze des höchsten Gutes hat gelangen lassen. Dieselbe ethische Prädisposition offenbart sich aus dem Handeln des barmherzigen Samariters. Gerade dass das innere Verhalten desselben dem innerhalb der Heilsgeschichte

stehenden, selbstgerechten Israeliten als ein vorbildliches hingestellt wird, erhöht die Wertschätzung der Liebesübung jenes. Ist es auch ein Gleichnis, in welchem diese sittlich hohe Persönlichkeit begegnet, so ist sie doch kein irreales Phantasiegebilde, sondern eine aus dem Leben genommene Figur. Die Möglichkeit einer derartig zarten Nächstenliebe, wie sie der Samariter erweist, ohne erfolgten vorherigen Eintritt in das von dem Messias gebrachte und mit ihm gegebene Gottesreich, wird ohne Zweifel von diesem anerkannt, wie sie ja eine empirische Thatsache ist in der Gegenwart so gut wie in der Vergangenheit. Wird auch nicht ausdrücklich bemerkt, wie nahe dieser Mensch dem Reiche Gottes steht, so liegt es doch in der Tendenz des Gleichnisses, die Distance, welche den Samariter von diesem Reiche trennt, als eine im Vergleich mit der des Pharisäers kleinere darzustellen. Die ethische Arbeit verringert den Abstand des natürlichen Menschen vom geistlichen, wenn sie auch keineswegs dem ersteren das göttliche Muss der Wiedergeburt ersparen kann. Das Nichtfernesein des reichen Jünglings vom Reiche Gottes spricht der Herr diesem so wenig ab, dass er ihn vielmehr um seines ethischen Wandels willen lieb gewinnt und zwar auf den ersten wohl den Mangel der Gesetzeserfüllung erkennenden, aber auch den ehrlichen Willen zu derselben schätzenden Blick. Es kommt in diesem Falle nicht zur Aufnahme in die Jüngerschaft, weil der letzte Schritt, der der Selbstverleugnung und Entsagung aller Güter, nicht vollzogen wird. Die Liebe des Herrn zur ethisch gerichteten Persönlichkeit ist dadurch nicht illusorisch geworden, wenn sie auch nicht sich verklären kann zu der einzigartigen Liebe, welche dem mit ihm in Gemeinschaft Befindlichen zuteil wird. Der Apostel Johannes erkennt diese voluntativ-sittliche Prädisposition in dem allgemein gehaltenen Satze an: „Wer Gutes thut, der ist aus Gott“, womit er die weiteste Peripherie zieht, ohne den einzigartigen Wert der engeren damit aufzuheben, die sich um das Centrum Christus gezogen findet. Gerade Johannes, der in den Kontrasten von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Geist und Fleisch das „für oder wider den Herrn“ am schärfsten betont, kann nicht zitiert werden für eine Verquickung von christlicher und natürlicher Sittlichkeit, so oft dies auch geschehen ist; um so bedeutsamer ist sein Zeugnis für die ethische Prädisposition für den Messiasglauben. Der Apostel Paulus bietet bei den vielfachen Kreuzungen von Prädestinations- und Prädispositionsgedanken, wie sie in seinen Episteln begegnen, den Anlass, diese ineinanderliegenden Gedankenfäden reinlich zu scheiden. Seine Ideenreihen lassen sich, wie folgt, gruppieren: Der Mensch hat eine sittliche Prädisposition in sich in dem Gewissen, das Gott den Menschen gegeben hat. Dieses Urdatum hindert sie, ihre sittliche Verantwortlichkeit

zu leugnen, wie andrerseits eine in der Schöpfung zum Ausdruck kommende Offenbarung des Höchsten sie hindert, Irreligiosität zu entschuldigen. Es ist also Verkennung und Verleugnung dieser sittlichen Prädisposition die Schuld, welche sie in ihr sündiges Verderben, in ihr sarkisches Wesen gebracht hat und nur weil und insoweit dies der Fall ist, kommt es zu der scharfen Scheidung zwischen dem natürlichen Menschen, der nicht annimmt, was vom Geiste Gottes ist, und dem geistlich Gerichteten, welcher den Geist aus Gott empfangen hat. Nicht insoweit als der natürliche Mensch mit Gott in einem durch die Realität des Gewissens und ein Horchen auf seine Stimme zu stande kommenden Zusammenhang steht, den der Römerbrief statuiert, sondern insoweit als er diesen Zusammenhang vernachlässigt oder gebrochen hat, ist er der psychische Mensch, von dem der Korintherbrief die Unfähigkeit der Annahme dessen, was vom Geiste Gottes ist, konstatiert. Um die Klippe einseitiger Betrachtung zu vermeiden, müssen die Gedanken beider Episteln zusammengehalten werden. Sieht der Apostel das Verhängnis der Beschliessung der gesamten Menschheit unter den Unglauben über ihr lasten zu einem grossartigen, heilspädagogischen Zweck und leugnet er, dass ohne Glauben etwas zu stande gebracht werden könne, was nicht Sünde ist, so legt er bei diesen Ausführungen den Massstab der Absolutheit der Gnade resp. des Glaubens an, ohne damit jene sittliche Prädisposition leugnen zu wollen, welche aber den nexus seiner Gedanken um deswillen nicht kreuzt, weil seine Absicht darauf ausgeht, jene Absolutheit ohne Einschränkung herauszustellen. Es ist beides eine ganze Wahrheit: jene Absolutheit der Gnade resp. des Glaubens und diese Prädisposition, nur erscheint jene accentuiert, wenn es dem Apostel darauf ankommt, den absoluten Wert des Christentums zu markieren, also bei der religiösen Hauptfrage, während diese zu Tage tritt, wenn er beabsichtigt, die sittliche Verantwortlichkeit der Menschheit zu betonen, also bei der ethischen Hauptfrage. Die Harmonistik beider Gedankenreihen ist eines der schwierigsten dogmatischen Probleme, während das Vorhandensein einer neben der andern genügt, um die Thatsache zu konstatieren, dass auch für Paulus eine sittliche Prädisposition für den Messiasglauben existiere, wenn auch bei der jeweiligen Abzweckung seiner Briefe, welche ja kein übersichtliches Lehrsystem bieten sollen und wollen, sowie bei seiner auf Pointen ausgehenden Schreibart diese Materie wenig zur Behandlung kommt.

Die letztgenannte Prädisposition kann nur überboten werden von der höchsten Stufe. Für diese, die religiöse Prädisposition stellt die heilige Schrift ein reiches Material zu Gebote. Zur Sichtung desselben ist es thunlich, von einer innerhalb, in Berührung mit und ausserhalb der Vor-

bereitung der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorhandenen Prädisposition zu handeln.

Der Herr ist nicht nur als Glied und Sohn, sondern vielmehr als Heiland des auserwählten Volkes anzusehen. Innerhalb der israelitischen Heilsgeschichte beansprucht er die Grösse zu sein, auf welche diese Geschichte vorbereitete und abzielte: der Messias. Das gesamte Volk weiss von dem Gesalbten und erwartet seine Erscheinung. Messiashoffnung war ein wesentlicher Bestandteil israelitischer Frömmigkeit. Ein auf die Erfüllung der Verheissung gläubig Harrender und im Gesetze der Väter Wandelnder ist der rechte Israelite. In der Kindheitsgeschichte Jesu begegnen solche Gestalten, die sich von den Idealfrommen, wie sie die Propheten und Psalmsänger schildern, nur durch das Erlebnis jener Erfüllung auszeichnen. Die überlieferten Worte dieser in Zusammenhalt gebracht mit denen jener ergeben eine Gleichung mit dem Plus persönlicher Erfahrung von der eingetretenen Erscheinung des Messias in dem Kinde Jesus auf dieser Seite. Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna, Joseph und Maria sind religiös disponiert für den Messiasglauben sowohl durch das gläubige Vertrauen auf die Verheissung des Heils durch die Propheten als durch den frommen Wandel im Gesetze, zu dem sie sich religiös verpflichtet wissen. Das Gesetz ist in ihre Herzen geschrieben, und die Erscheinung des Messias ist das starke religiöse Motiv, das sie zu ethischem Verhalten anleitet. Es ist unbiblisch, allein jenes Vertrauen ohne diesen Wandel als vorhandene religiöse Prädisposition zu setzen. Glaube und Leben jener Frommen — das zweite eine Folgerung des ersten — machen sie geschickt für den Messiasglauben. Diese in dem Vorhandensein einer alttestamentlichen Heilsvorbereitung begründete Prädisposition erfährt zunächst nur eine Stärkung und zielbewusste Richtung auf den erschienenen Messias hin durch den letzten Propheten in Israel, den Wegbereiter des Gesalbten, Johannes den Täufer. Er bringt nichts positiv Neues in seinen Forderungen, an deren Spitze das μετανοειτε steht. Er verbessert weder noch vertieft er das Gesetz. Er verleiht seiner Predigt den Hintergrund einer sittenstrengen Persönlichkeit und zieht dadurch die religiös-ethisch für das Gottesreich Prädisponierten an sich, so dass es schon durch ihn zu einer vorbereitenden Scheidung der Geister kommt, eine Thatsache, welche im Evangelium Lucae ausdrückliche Erwähnung findet. Zu dieser Busse fordernden Wegbereitung tritt der positive Hinweis auf den Grösseren, der nach ihm kommen soll, auf den in der Person Jesu von Nazareth erschienenen Messias. Dass Jünger der Johannisschule auf die mit deiktischer Geberde unterstützte Bezeichnung Jesu als des verheissenen Gottesknechtes von Seite ihres bisherigen Meisters hin dem Herrn sich an-

schliessen, ist ein Beweis für die religiöse Prädisposition, in der sie sich befinden, ohne welche ein derartig eiliger Übergang von dem einen Rabbi zum andern nicht erklärlich wäre, wie andrerseits aus dieser Thatsache hervorgeht, dass Johannes über seine Reinigungstaufe zur Vorbereitung auf das nahende Himmelreich das Feuersakrament der Geistestaufe stellte, die jene Jünger erst zu Reichsgenossen zu salben vermöchte, zu Gliedern des Israel nach dem Geist. Die durch die Predigt und Taufe Johannis geschaffene Lage ist infolgedessen die auf der alttestamentlichen Stufe sich aufbauende, durch die Messiasnähe gesteigerte religiöse, bereits zielbewusste Prädisposition, die Schwelle vom Vorhof ins Heiligtum des Gottesreiches. Die Behauptung der für den Messias von Johannes gewonnenen Jünger, dass sie den Gesalbten „gefunden" hätten, setzt ein Suchen ihrerseits wie von Seite der Freunde, die sie nun für den Messias gewinnen wollen, voraus, ein Suchen, das sie ebenso zu Johannes den Täufer hin als von ihm zu Christus weggebracht. Wenn Jesus den durch diese zu ihm geführten Nathanael als rechten Israeliten begrüsst unter Aufdeckung der Messiassehnsucht, die jenen auf die Kniee gezogen, so ist damit ebenso die religiöse Prädisposition dieses seines nunmehrigen Anhängers geoffenbart, wie andrerseits sein aus religiösem Beweggrund hervorgegangenes ethisches Verhalten mit jener Charakterisierung kundgemacht ist. Wie nahe der Herr jene Prädisposition und den Messiasglauben an einander rückt, enthüllt der Ausdruck, dass ein wahrhaftiges Glauben an Moses ein solches an Christus zum Gefolge haben müsse, da in den Schriften Mosis der direkte Hinweis auf ihn zu finden sei. Die Brücke von dem gesetzesvermittelnden Propheten zu dem das Gesetz erfüllenden und die Verheissung wahr machenden Christus ist damit als eine unmittelbar gangbare vorgestellt, nur der Mangel des Glaubens wird als ein Hindernis hiebei gedacht. Auch seine Jünger weist der Herr auf die Vorarbeit der Gottesmänner auf den Messias hin, wenn er von den „andern" redet, die „gearbeitet haben", so dass sie nur fortzusetzen oder gar zu ernten brauchen, was bereits gesät ist. Innerhalb der Heilsgeschichte des alten Bundes, die ihren krönenden Abschluss im Messias findet, giebt es somit eine religiöse Prädisposition, welche, wie ein gerader Weg, auf Chrisus hinführt, sobald nur die Konsequenzen aus ihr gezogen werden, nachdem der Messias erschienen ist. In der Erkenntnis dieser Thatsache hat nicht nur der Messias selbst mit wenig Ausnahmen, welche den Jüngern später einzuschlagende Wege als auch von ihm beschrittene erleichtern sollen, dem Dienst am auserwählten Volke ausschliesslich sich gewidmet, sondern auch seinen Jüngern innerhalb der Hürde der Schafe vom Hause Israel zu arbeiten aufgetragen, wie sie denn thatsächlich während

seines Erdenwandels mit ihm und für ihn Seelen für das Heil geworben haben durch Worte und mitfolgende Zeichen. Trotz der Erweiterung des Arbeitsfeldes, auf welche andeutend der Herr vor und bestimmt fordernd nach seinem Tode hingewiesen, wenn er allen Völkern das Heil angeboten wissen will, beharren zunächst seine Jünger bei der Arbeit an den religiös prädisponierten Israeliten. Reden, wie sie ein Petrus an Pfingsten und der Diakon Stephanus vor dem Synedrium halten, offenbaren die volle Würdigung, welche diese Christusprediger nicht nur der Prädestination Israels zum Heile, sondern auch der religiösen Prädisposition desselben angedeihen lassen. Ihnen judenchristliche Tendenzen zum Vorwurf zu machen heisst die manifestierte Intention des Messias selbst beanstanden. Ihre diesbezügliche Arbeit geschieht nach Geist und Methode völlig nach dem Sinn ihres Herrn, mit dessen Verwerfung von Seite Israels so wenig das Signal zur Abwendung aller Missionsthätigkeit von diesem Volk gegeben ist, dass es vielmehr, mit dieser Schuldlast beladen, erst recht Objekt gnadenanbietender Wirksamkeit wird, soweit noch zu retten ist, was gerettet werden will, bis das verheissene Strafgericht über das Jerusalem, das nicht gewollt, hereinbricht. Daraus lässt sich das trotz des Missionsbefehls des Messias bei seiner letzten Erscheinung vor den Seinen statthabende Verweilen der Apostel in Jerusalem erklären, jenes konservative Bleiben bei dem Werke der Bekehrung Israels. Dasselbe findet seinen Lohn in den Thatsachen, dass Tausende für die Gemeinde gewonnen werden, dass „das Volk an den Führern derselben hinaufsieht", dass selbst ein Gamaliel nicht als „Gotteswidersacher" ihnen gegenüber erfunden werden möchte, dass sogar „eine grosse Menge von Priestern" sich ihnen zuwendet. Diese konservative Haltung macht auch das Verhalten zur apostolischen Nachgeburt, Paulus, verständlich. Obwohl zum Rüstzeug unter den Heiden erwählt, stellt er sich doch in eine gewisse Abhängigkeit zur Muttergemeinde und ihren Leitern und übernimmt von ihnen die Verpflichtung, den Juden ein Jude zu sein. Er würde kein Joch auf sich genommen haben, welches er nicht als ein von seinem Herrn auferlegtes hätte anerkennen müssen. So gewiss er selbst dazu geneigt war, die religiös-ethische Prädisposition Israels zu berücksichtigen, so hat er doch darin sich jederzeit bestärken lassen von den in der Judenmission thätigen Aposteln. Aus dem dem Messias und seiner Gemeinde feindselig gesinnten Kreis hervorgegangen, durch eine gewaltsame innere, von aussen veranlasste Revolution zum Freunde des erhöhten Messias geworden, ist ihm der Israelite der Selbstgerechtigkeit, der für ihn empirisch alte Mensch, Gegenstand prinzipieller Bekämpfung. Aber der verheissungsgläubige Jude, ein Abraham, „noch nicht beschnitten", ist und bleibt ihm der Typus

eines zum Messiasglauben Prädisponierten, zumal jener „die Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er noch in der Vorhaut hatte, empfing.“ Da es dem Apostel darum zu thun ist, das Meritorische der Werkgerechtigkeit zu negieren, scheint er in der Betonung der exklusiv religiösen Prädisposition so weit zu gehen, dass er die ethische leugnet. Abgesehen davon, dass ihm bei solcher Lage der Dinge, um ganz zu schweigen von den Herrenworten, die lehrhafte Autorität des Apostel Jakobus direkten Widerstand leisten würde, was von dem das Ganze des Schriftinhaltes Überschauenden ohne stroherne Ausflüchte in ernste Erwägung gezogen werden müsste, findet sich nirgends in Pauli Schriften eine Bemerkung, welche eine aus dem religiösen Beweggrunde hervorgegangene Sittlichkeit eines verheissungsgläubigen Israeliten, also die religiös bedingte ethische Prädisposition in Abrede stellte. Dem Apostel liegt es auf, das Ethische als Selbstwerk wie als Rivalen des Religiösen zu brandmarken. Um dies zu vollbringen, kommt er auf das ethische Verhalten der den Messias gläubig erhoffenden alttestamentlichen Frommen gar nicht zu sprechen, während diese Kehrseite der Münze gerade der Apostel Jakobus enthüllt. Wieder ist es die aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen zu entnehmende Abzweckung derselben, deren genaueste Beobachtung davor behütet, Paulus als Gegner der religiösethischen Prädisposition zu citieren. Ebenso irrtümlich wäre es, den alttestamentlichen Gerechten des Jakobus in Gleichung zu setzen mit dem neutestamentlichen. Der Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi versteht es wohl in Kraft der „ihm gegebenen, von oben herab kommenden Weisheit“ die Stufe der religiös-ethischen Prädisposition zu unterscheiden von der realen „durch den Glauben an den Herrn der Herrlichkeit“ erfolgten Gemeinschaft des Christen mit diesem Herrn. Aber ein treuer Jünger seines Herrn erkennt er die Einmündung der idealen religiösethischen Prädisposition in die Christusgemeinschaft an, selbstverständlich unter der Voraussetzung, dass in Jesu von Nazareth der Messias gefunden ist. In dem Glaubenskapitel, in welchem der unbekannte Verfasser des Hebräerbriefes die Geschichte des Volkes Israel als die einer religiösen Prädisposition für den Messiasglauben in grossen Zügen schildert, wird jene Prädispositionsstufe derer, welche „von ferne die Verheissung gesehen“, so nahe zusammengerückt mit dem Christenstand derer, welche die Zeit der Erfüllung erleben, dass z. B. von Moses behauptet wird, „er habe die Schmach Christi getragen.“ Ein spezifisches Merkmal des Jesusjüngers wird somit dem alttestamentlichen Bundesmittler vindiciert und die Realität seiner Messiashoffnung zu der eines Leidens für ihn gesteigert. Dieses unperspektivische Ineinssehen religiöser Geschichts-

betrachtung ist die denkbar höchste Überbrückung zeitlicher Geschiedenheit. Das Kreuz Christi in Mosis Leben zu schauen ist nur dem Glauben möglich, der eine Gemeinschaft der Gläubigen aller Zeiten bekennt und die Entfernung zwischen Prädisposition für und Leben im Messiasglauben auf ein Minimum reduziert. Dem Jünger des Messias, welcher selbst seine historisch erfolgte Erscheinung als Objekt der Freude Abrahams bezeichnete, ist die Voraussetzung einer Zeiträume nicht berücksichtigenden religiösen Anticipation ermöglicht. Wenn Paulus so zähen Glaubens festhält an der Hoffnung der Bekehrung Israels, dass er in einem ins Äusserste gehenden religiösen Patriotismus sein eigen Heil zu opfern sich bereit erklärt, nur dass seinem Volk sein göttlich bestimmtes Anrecht an den Messiasglauben gewahrt bleibe und von diesem Anrechte der göttlich gewollte Gebrauch gemacht werde, und wenn der Seher des neuen Bundes das Idealbild des zwölfstämmigen wahren Gottesvolkes als das grosse Finale der Weltgeschichte verwirklicht sieht, so sind damit die weitgehendsten Zeugnisse erbracht, sowohl für die göttliche Bestimmung dieses Volkes als des Trägers der wahren Religion als auch für seine am Ende der Tage noch klar ans Licht tretende religiös-ethische Prädisposition für den Messiasglauben. Dann wird es nur eines Schrittes bedürfen von jener Prädisposition zu diesem Glauben.

Nicht nur innerhalb der Vorbereitung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wenn auch innerhalb ihrer in besonderem Masse, existiert eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben, sondern auch nur in naher Berührung mit jener Präparation des Heiles. Das Mischvolk der Samariter teilte die religiösen Grundanschauungen der israelitischen Nation. Wenn auch nur der Pentateuch und eine Art Josuabuch als kanonische Schriften und somit als religiöse Quelle galten, und der Kultus als eine Imitation des jüdischen zu betrachten ist, so lebte doch eine zwar durch Prophetenwort nicht lebendiger gestaltete, aber volkstümliche Hoffnung auf „den Propheten, der in die Welt kommen soll“, grösser als Moses, in dem Volke der Samariter. Wenngleich die Feindschaft zwischen Samariter und Israelit, sonderlich nach der Zerstörung des Garizimtempels durch Hyrkan auf jener und mit der Popularisierung pharisäischer Absperrungstheorien auf dieser Seite, eine aus religiösem Fanatismus noch eingefleischtere war als zwischen Jude und Heide, so bestand doch thatsächlich ein heilsgeschichtliches Band zwischen den Völkerstämmen, ganz abgesehen von dem physischen, und um deswillen auch eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben in Samarien. Im Gespräch Jesu mit der Samariterin wird sie zwar durch die Offenbarungsworte des Herrn über ihre Lebensgeschichte zum Messiasglauben geführt, aber sie zeigt,

wenn auch keine ethische, so doch eine in religiösen Vorstellungen wurzelnde Prädisposition für diesen Glauben durch ihre Äusserung der in ihrem Volke vorhandenen Messiashoffnung. Dagegen gelangen ihre Mitbürger nicht auf ihre Autorität hin, sondern durch eigene Überzeugung zu diesem Glauben und bringen demselben eine Bereitwilligkeit zur Annahme entgegen, wie sie innerhalb des auserwählten Volkes trotz der viel tiefer fundierten Prädisposition zu den Seltenheiten gehörte. Auch Philippus, der erste Missionar Samariens, findet einen empfänglichen Boden vor, nicht nur willige und fleissige Zuhörer seiner Predigt, sondern eine „grosse Freude“ an seinem Zeugnis von Christo und seinen Erfolgen. So viel zu diesem günstigen Resultat die Durchbrechung der zwischen Samaritern und Juden gezogenen Schranken durch den Helfer aus aller Not und seine Jünger beigetragen haben mag, in der That ist die religiöse Prädisposition ein Faktor gewesen, der einen Teil jenes Volkes zum Geistesempfang und zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit geführt hat.

In Berührung mit heilsgeschichtlicher Vorbereitung war jener Hauptmann der römischen Kohorte gekommen, dessen Toleranz und Liberalität gegenüber der jüdischen Einwohnerschaft ausdrücklich hervorgehoben wird. Seine Gesinnung ist ebenso selbstlos als zuversichtlich, sein sittliches Verhalten ebenso taktvoll als energisch, sein Vertrauen ebenso schrankenlos als demütig. Darum ist auch das Urteil des Herrn über eine derartige Prädisposition für den Messiasglauben ein diese Persönlichkeit ebenso ehrendes, als Israel beugendes. Und doch besteht kein Zweifel, dass die Vorstufe dieser so edel sich entfaltenden Prädisposition in der Berührung mit den religiös-ethischen Persönlichkeiten in Israel zu suchen ist. Diese pia anima, erhaben über den Durchschnitt israelitischer Frömmigkeit, hat sich doch an dieser gebildet, die Verbildungen derselben freilich vermeidend. Die griechischen Proselyten, welche im Tempel nach Jesus fragen, sind ein weiterer Beweis dafür, dass durch nahe Berührung mit dem Judentum der Weg zum Messiasglauben angebahnt wird. Der Herr erkennt auch in dieser heilsgeschichtlich vermittelten Prädisposition von Nichtisraeliten und in der Bekundung derselben durch direktes Fragen nach dem Heiland das Nahen der Zeit, da die Arbeit unter jenen nach der Blutsaat seines Todes beginnen muss. Als diese Zeit gekommen war, bedurfte es für einen Petrus doch eines besonderen Zeichens, bis er der religiösen Prädisposition eines Cornelius entgegenkam durch die Verkündigung des Heils vor dessen Hausgemeinde. Obwohl der Apostel anerkennt, dass in jeder Nation gottesfürchtige und sittlich rechtschaffene Persönlichkeiten Objekt des göttlichen Wohlgefallens seien, so sagt er

dies doch zu einem Proselyten, der Beweise dafür gegeben hat, dass er mit Israel in religiösem Zusammenhange steht. Erst nachdem der Geistesempfang jener Hausgemeinde jeden Zweifel an der göttlichen Erwählung derselben beseitigt hat, sind auch die judenchristlichen Begleiter des Apostels von der Hinwegräumung aller Hindernisse für die Taufe der Proselyten überzeugt, und die Brüder in Jerusalem fühlen sich nach erlegter Rechtfertigung des Apostels zum „Stilleschweigen" und darauf folgendem Hymnensang, sowie zu dem Urteil veranlasst, dass „Gott auch den Heiden Busse zum Leben gegeben". Der von Philippus getaufte Kämmerer ist der eigentliche Typus solcher zum Messiasglauben prädisponierter Proselyten. Die Lektüre des Passionskapitels in der Jesajarolle ist die denkbar tiefste Vorbereitung für den Messiasglauben, wenn anders zu dem Lesen das Verstehen kommt. Die Missionspraxis Pauli, in der Synagoge mit der Predigt des in Christo gebotenen Heiles zu beginnen, geschieht im Blick auf die in Israel wie bei den Proselyten vorhandene Prädisposition für den Messiasglauben, und seine Jünger und Freunde gehörten thatsächlich ehemals dem Kreise der Letzteren an. In Beziehung zur Heilsgeschichte und ihrer vorbereitenden Pädagogie auf Christus hin stehen die Proselyten in einer gottgewirkten Prädisposition für den Messiasglauben, so dass aus ihrer Mitte lebendige Bausteine für den Tempelbau des Israel des neuen Bundes gewonnen werden. Sie treten aus dem Vorhof der Heiden in das königlich-priesterliche Volk ein, das um das Allerheiligste, das Kreuz Christi, sich sammelt.

Eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben ausserhalb der Vorbereitung der Heilsgeschichte des alten Bundes hat in der geheimnisvollen Persönlichkeit Melchisedeks einen Rückhalt in den Anfängen israelitischer Heilsgeschichte selbst. Der Hebräerbrief konstatiert eine religiöse Erhabenheit dieser Gestalt über Abraham, da der Segnende grösser sei als der Gesegnete. Dass er dem Verfasser dieser Epistel als priesterlicher Typus auf Christus gilt, erhöht seinen Wert. Als Repräsentant einer ausserisraelitischen Menschheitsreligion taucht Melchisedek auf und verschwindet, bis der Menschensohn, die Universalreligion offenbarend, der Hohepriester, der das Selbstopfer bringt, gesetzt zum Licht der Heiden, in seiner Person jenes schattenhafte Vorbild verkörpert. Mit seiner Erscheinung auf Erden treffen auch Repräsentanten der Heidenwelt zu seiner Anbetung ein, welche durch ihr suchendes Aufwärtsblicken zum Finden prädisponiert waren. Auch sie verschwinden wieder, denn Israel soll zuerst das Heil empfangen. Während seines Dienstes an diesem Volke begegnet dem an der Grenze Wandelnden ein heidnisches Weib. Wenn Israel den Davidssohn verwirft, wenn die Seinen ihn nicht an-

nehmen, so sind die Herzen der Heiden in ihrer Not zu dem religiösen Bekenntnis zum Messias prädisponiert. Vom Hörensagen kennt sie ihn nur, kein Glaube an die Verheissungen auf ihn lebte in ihr, sie redet mit Worten, deren Sinn sie nicht fassen kann, ihn an, und der Herr preist ihren Glauben als einen grossen. Die Schafe, die nicht aus dem Stalle Israel sind, warten auf einen Hirten. Sie sind schon sein Eigentum. Die religiöse Prädisposition für den von Übel und Sünde erlösenden Messias ist unter ihnen vorhanden als eine Unruhe, bis sie Ruhe gefunden in ihm. Es giebt Menschen, die „aus Gott“ sind; die werden „seine Stimme hören“ nach Jesu Rede; den „Menschen von unten“, deren „Vater der Teufel ist“, worunter der Herr vor allem die Pharisäer versteht, stellt er „Menschen aus Gott“ gegenüber. Zusammengehalten mit jenem Wort an Pilatus: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ enthüllen diese Aussprüche eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben. Könnte der erstere trotz seiner allgemeinen Form bezogen werden auf die mit Gott gläubig verbundenen Israeliten, so ist dies bei dem letzteren völlig ausgeschlossen, da er an einen Heiden direkt gerichtet ist, und die Möglichkeit des aus der Wahrheit Seins bei einem solchen vorausgesetzt erscheint. Aus Gott, aus der Wahrheit Seiende sind zum Glauben an den König der Wahrheit, an Gottes Sohn geneigt. Ohne Pressung besagen diese Sätze nichts anderes, als dass in der That eine Prädisposition religiöser Art in der Menschheit existiert, welche den Menschen befähigt, auf die Stimme der in Christo Person gewordenen Wahrheit zu hören. Es hiesse die Harmonie des Wortes Gottes, wie es Christus offenbart, mit dem, was das Gewissen gebietet, aufheben, es hiesse eine Dissonanz setzen zwischen der Stimme Christi an uns und der Stimme Gottes in uns, würden wir ein „Sein aus der Wahrheit“ als ein dem natürlichen Menschen unmögliches hinstellen. Wird dort, wo von Christo als der Wahrheit, die Rede ist, diese im absoluten Sinne gedacht, so ist hier von einer Wahrheit zu handeln, welche ein göttliches Urdatum in der Menschenseele ist, ohne welches eine absolute Unempfänglichkeit für die von Christi Stimme bezeugte Wahrheit unter der Heidenwelt konstatiert werden müsste. Religiös nennen wir diese Prädisposition, weil sie wie von Gott so auf Gott hin gegeben ist. Sie ist zu definieren als derjenige restierende Wahrheitsbestand in der Menschenseele, durch welchen die Annahme des Wortes der Wahrheit von Seite des Menschen ermöglicht wird. Wenn endlich Christus zu seinen Jüngern sagt, dass die, welche nicht wider sie seien, für sie seien, so verwarnt er sie, „die draussen zu richten“. So gewiss bei der Hauptfrage der Entscheidung der Grundsatz gilt, „wer nicht für ihn ist, ist wider ihn,“ so gewiss haben

seine Jünger die Verpflichtung zu dem milden Wort von ihm erhalten, ein „Nichtwidersiesein" für ein „Fürsiesein" anzunehmen, sobald die Hauptfrage der Duldsamkeit gestellt wird. Das eine hebt so wenig das andre auf, dass vielmehr erst Beides an seiner Stelle angewandt die Wahrheit giebt. Ist auch die hier ausgesagte Prädisposition des positiven Inhaltes entkleidet, so ist ihre Weitschaft um so bedeutender. Der Herr gebietet uns eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben überall da vorauszusetzen, wo keine erklärte Feindschaft wider ihn zu Tage tritt. Damit ist der denkbar weiteste Horizont gegeben für unser Problem, unfähig noch eine Ausdehnung zu erfahren. Als eine unterirdische Strömung zum Meer der Wahrheit hin geht eine religiöse Prädisposition für den Messiasglauben durch die Heidenwelt hindurch, nur hin und wieder sichtbar werdend, in ihrem Zusammenhang nur dem offenbar, dessen Wege so viel höher sind, denn Menschenwege. Die scheinbar auffallende Thatsache, dass die Apostel über diese Prädisposition keine lehrhaften Aufschlüsse geben, ergiebt und erklärt sich aus ihrem Hervorgehen aus und Wirken an heilsgeschichtlich Prädisponierten. Das eine mal, wo Paulus in Athen zu Hellenen spricht, die ausserhalb jener heilsgeschichtlichen Vorbereitung stehen, erkennt er durch das Citat ihres Poeten und die Verwertuug jenes Wortes von dem Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Lebens, sowie durch das Zugeständnis des Nichtferneseins Gottes die Möglichkeit des Suchens der Wahrheit von Seite des natürlichen Menschen an, wie auch das Vorhandensein einer die Wahrheit berührenden Ahnung. Das Fehlen der Gewissheit hat seinen Grund in der Unwissenheit, in der sie sich bisher befunden. Busse und Glaube an den Erstandenen, in dem die Wahrheit gegeben, würden jene Ahnung zur Gewissheit und zu einem wahrhaftigen Leben, Weben und Sein in Gott verwandeln. Mit dieser Rede, die wenigstens einen religiös-prädisponierten Gebildeten nachweislich bekehrte, entdeckt Paulus eine Brücke von der Wahrheitsahnung zur Wahrheitsgewissheit, nicht ohne die Vorbedingungen der Beschreitung derselben zu enthüllen, damit wird er aber zugleich ein Zeuge für die religiöse Prädisposition unter den Heiden: Sie sind göttlichen Geschlechts, dadurch prädisponiert für die Gotteskindschaft in Jesu Christo.

Die vorliegende neutestamentliche Studie über die Prädisposition für den Messiasglauben ist Vorstudie zu einer den Schriftinhalt in seiner Fülle fassenden biblischen Dogmatik zugleich. Im Widerspruch gegen die theologia irregenitorum, der seine grosse Berechtigung hat, ging man so weit, sich auf den Standpunkt der christ-

lichen Gewissheit zurückzuziehen, um von da aus abweisende Kritiken aller natürlichen Wissenschaften zu schreiben. Beide Extreme würden vermieden durch ein Prolegomenon zur Dogmatik: Die Prädispositionslehre. Den Ansatz hierzu findet der Eingeweihte in einer „den Willen zum Leben“ zum Ausgangspunkt nehmenden Glaubenslehre, in Fricke's Dogmatik, als deren Frucht wiederum vorliegende Studie angesehen werden möchte.

Logos und Erlöser.

Von

Pfarrer Lic. Dr. **Höhne,**

Zscheila bei Meissen.

Das Thema lautet: Logos und Erlöser. — Es kann scheinen, als müsste der Schwerpunkt desselben in den beiden Hauptworten liegen. Allein er soll in dem verbindenden „und" liegen. Logos — Erlöser; zunächst steht ein Gedankenstrich zwischen den zwei Worten; er kann trennen, er kann verbinden. Die Behauptung kann lauten: entweder Logos oder Erlöser; sie kann auch lauten: Logos und Erlöser. Das trennende „oder" soll verneint, das einende „und" soll bejaht werden.

Logos und Erlöser also bilden nicht einen Gegensatz, sie stehen nicht disparat nebeneinander; sondern: im Logos, als dem dialektischen potius und prius ist die Erlösung eingeschlossen. Den weiteren umfassenderen Kreis füllt der Logos, den engeren, uns näheren, füllt derselbe als σωτήρ, Heiland. Was der Logos war, für sich und Gott, bezeichnet ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; was er uns ward (ἐγένετο Joh. 1, 14. aber ἦν Joh. 1, 1. 2) besagt der Name Jesus, Heiland, Erlöser, Versöhner. Das πρότερον τῇ φύσει nach Aristoteles bezeichnet „Logos", das πρότερον πρὸς ἡμᾶς liegt in „Jesus," Heiland. Sonach ist ein und derselbe „Mittler" (1. Tim. 2, 5) thätig in der Weltschöpfung und in der Welterlösung; letztere ist nur ein Moment — freilich für uns Menschen das Hauptmoment — der durch den „Mittler" herbeizuführenden Weltentwickelung und Weltvollendung. Logos und Erlöser fallen nicht auseinander so, dass „Logos" eine metaphysische, müssige Spekulation und „Erlöser" die geschichtliche Wirklichkeit bezeichnete; sondern: der Logos, ewig wie Gott, ist in der Zeit das welterhaltende und darum auch das welterlösende Agens, er ist die höchste Offenbarung von Gottes οὐσία und der göttliche Faktor der οἰκονομία für

das endliche Sein wie Denken. Der Logos ist nicht nur eine Idee, eine hohe und ferne und darum unfruchtbare Idee, sondern er, das ewige Abbild Gottes und Urbild der Welt erscheint uns in der Zeit als Erlöser, so zugleich das heilige Vorbild der τέκνα (passiv, nati) τοῦ θεοῦ, die υἱοί (activ) werden sollen (ἄνθρωποι τοῦ θεοῦ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένοι, 2. Tim. 3, 17). —

Oft ward die Frage aufgeworfen und verschieden beantwortet: „gehörte die Menschwerdung Gottes zur ursprünglichen Idee Gottes von Welt und Menschheit“ oder „hat die Menschwerdung Gottes nur einen zufälligen Grund, nämlich die menschliche Sünde“ (Dorner, Christi Person II, 432 f.)? Diese Fragestellung ist formell insofern eine schiefe, als sie den Zeitbegriff allzu anthropomorphistisch in den ewigen, unwandelbaren, einheitlichen Ratschluss Gottes verlegt, so dass es scheint, als habe des Menschen Eigenwille a posteriori die Zirkel der göttlichen Allwissenheit, Weisheit, Vorsehung, Allmacht gestört und nachträglich eine unfreiwillige Korrektur des ideellen Weltplanes (in der Zeit) nötig gemacht. Also formell hat die Fragestellung einen Mangel. Aber sachlich enthält die Frage ein sehr bedeutsames Problem: „ist die Mittlerstellung Christi, des göttlichen Logos, schon durch Genesis 1 (Weltschöpfung) oder erst durch Genesis 3 (Welterlösung) bedingt“ — objektiv und geschichtlich, wie für unser Denken d. h. Nachdenken des göttlichen Ratschlusses? Anders ausgedrückt: „hat der Mittler, Christus als Logos d. i. höchste Offenbarung Gottes gefasst, eine metaphysische, in ihm als Selbstzweck liegende (Hebr. 1, 2. 3) oder nur eine historische, religiöse, sittliche Bedeutung“ (Martensen, Dogm. § 131, S. 223)? Noch anders: „ist der Mittler, der Logos Gottes, ein konstitutiver Faktor bei der Weltkonstruktion, oder dient er nur der Rekonstruktion der Welt? Ist es möglich, den Mittler festzuhalten auch abgesehen von der Sünde?“

Wer in Christo, dem Logos, schlechthin den Mittler sieht zwischen Gott und Welt, im Sinne aller 3 Artikel und nicht nur des 2. (auch schon des 1.), der sieht ihn an als die Offenbarung der (uns an sich verborgenen) himmlischen Ideenwelt (nach Heraklit, Anaxagoras, Plato, Philo); wer aber in Christo nur den Mittler erkennt zwischen Gott und der gefallenen Welt, der macht ausschliesslich Ernst mit der Bezeichnung „Erlöser.“

Gegen die erste Fassung, der Logos sei unbedingt Mittler (auch abgesehen von der Sünde) ist eingewendet worden (Thomasius 3. 1886, I, 92): so werde 1) die Weltidee ein Moment des göttlichen Selbstbewusstseins, 2) der gefährliche Übergang zum Pantheismus komme in bedenkliche Nähe. Jedoch: 1) für jeden, der die ökonomische Trinität im Sinne des

Neuen Testaments für Lehre und Leben höher stellt als die (bisher resultatlosen, unsicheren) Spekulationen[1]) über die immanente Trinität (Thomasius 3. 1886, I, 87 ff.), ist es ja eben notwendig, die Welt als Gegenstand der göttlichen Liebe und Erbarmung aufzunehmen in den ewigeinen Ratschluss Gottes; 2) der Gefahr des Pantheismus sind zwar bei Ausführung der Logoslehre Philosophen verfallen wie Erigena, Schelling, Hegel, nicht aber Theologen wie Liebner, Dorner, Martensen[2]). Den Schein des Pantheismus kann selbst Paulus nicht ganz meiden, Röm. 12, 36: 1. Kor. 15, 28, doch die Wahrheit dieses Scheines ist Gottes nur teilweise Immanenz in der Welt, wodurch Gottes Transscendenz nimmer aufgehoben wird. Auch lassen sich leicht Gegenfragen stellen, z. B. scheint nicht, wenn Christus der Mittler ist nur infolge der Sünde, Christi Selbständigkeit, sein Selbstzweck verloren zu gehen? wird er nicht herabgedrückt auf die Stufe der Engel (Hebr. 1, 14), jener dienstbaren Geister, die ausgesandt werden zum Dienste der irdischen Seligkeitserben? scheint nicht der ideale „Menschensohn," der Gottes „Ebenbild" spiegelt, in eine missliche Abhängigkeit zu kommen von den gefallenen Menschenkindern, die Gottes Ebenbild überdeckten mit den Bildern der Weltlust? —

Die Formel „Logos und Erlöser" will beiden Missverständnissen wehren, dem einen, als ob die Mittlerstellung Christi (abgesehen von der Sünde) eine Verkümmerung enthielte der Absolutheit Gottes, und dem andern, als ob die Mittlerstellung Christi (infolge der Sünde) eine Verkümmerung enthielte von Christi Homousie mit dem Vater. — Die Formel „Logos und Erlöser" will andeuten, dass die Welterlösung (als zweite Schöpfung) schon eingeschlossen ist in der (ersten) Schöpfung; dass das Mysterium der Gnade (χάρις unverdiente, erlösende Liebe) nur eine Modifikation ist des Mysteriums der (freien schöpferischen) Liebe, die den Licht- und Lebensquell der Urschöpfung bildete; „Logos und Erlöser" will besagen, dass Welterlösung nur ein Moment, eine Phase ist der Weltvollendung; dass die Logosincarnation (abgesehen von der Sünde) als der Gipfel der nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschheit als Schluss- und Edelstein der aus Gottes Hand „gut," ja „sehr

---

[1]) Origenes: Licht, Glanz, Wärme; Augustin: memoria, intelligentia, voluntas (psychologisch) oder sapientia, notitia sui, dilectio (psychologisch und ethisch) oder amans, amatus, mutuus amor (ethisch); die Kappadocier: Gattung und Individuum; Abälard: Macht, Weisheit, Güte — lauter Versuche und Beweise, dass ratio non capax infiniti.

[2]) Irenäus (Dorner I, 468) giebt die richtige Formel: „Gott schuf die Welt nicht, weil er ihrer bedurfte, sondern um jemand zu haben, in den er seine Wohlthaten niederlegen könnte."

gut“ (Gen. 1, 31) hervorgehenden Welt erschienen wäre, während nun, seit und infolge der Sünde die Logosincarnation zunächst den Eck- und Grundstein des aus Trümmern neu erstehenden Geistesdomes der Menschheit bildet. Ein Bild noch: der Logos als Mittler zwischen Gott und Welt abgesehen von der Sünde gleicht dem Leuchtturme im windstillen Ozeane, dessen himmelanstrebende Mauern bei Tage und dessen ruhiges Feuer bei Nacht Bilder sind von Majestät und Macht, Weisheit und Vorsehung; der infolge der Sünde Fleisch gewordene Logos gleicht demselben Leuchtturme, aber wie er steht im brandenden sturmbewegten Meere, durch seine Mauern ein Wogenbrecher, durch sein Feuer ein Zeichen des Heiles, der Rettung.

Der Sinn des Themas ist im allgemeinen klargelegt. Im Folgenden sollen kurze Angaben I) aus der heiligen Schrift, II) aus den Lehren der Kirchenväter und Scholastiker, III) aus der evangelischen Lehrauffassung, das Recht der einenden Formel „Logos und Erlöser“ erweisen.

I.

Das Neue Testament hat eine grosse Anzahl von Namen Christi. Dass es ihn nicht mit einem, sondern mit vielen Namen bezeichnet, hat seinen Grund und Sinn. Nämlich den: jeder einzelne Name thut nur eine besondere Seite von Christi Person und Werk kund; jeder einzelne Name eröffnet eine neue besondere Perspektive in Christi metaphysisches Sein und geschichtliches Wirken; jeder einzelne Name ist ein zu enger (wenn auch goldener) Rahmen, der das ganze Christusbild nicht umspannt. Die Vielheit der Namen ist ein Ausdruck von Christi Unendlichkeit, von des Menschensohnes Erhabenheit über die Menschenkinder, ein Stammeln vor den Geheimnissen seiner geistigen Grösse und seiner göttlichen Sendung: unser Wissen und Sprechen von ihm ist „Stückwerk“ (1. Kor. 13, 10 f).

Die bedeutendsten von Christi Namen im Neuen Testament sind: 1) Jesus d. i. Heiland, Seelenarzt, 2) das synonyme σωτήρ d. i.: Erlöser, Retter; 3) die sprachlich oder sachlich verwandten Messias (hebr.), Christus (griech.), Sohn David’s d. i. gesalbt mit Gottes Geist (Jesaias 11, 1 f.), 4) des Menschen Sohn d. i. Vertreter der sündlos-heiligen, gottebenbildlichen Menschheit (Genes. 1, 26), 5) Gottes Sohn nach Joh. 10, 30 „ich und der Vater sind eins“ und nach Röm. 8, 14 „von Gottes Geist einzigartig erfüllt und bestimmt,“ 6) Gottes Knecht (παῖς τοῦ θεοῦ, mehrfach in Apostelgesch., nicht „Gottes Kind“ [Luther], sondern im ehrenden theokratischen Sinne analog dem alttest. עֶבֶד יְהוָה Jes. 53; 42, 1; 44, 2; 48, 20; 54, 17; Sach. 3, 8; Deuter. 9, 27; 34, 5; 1. Kön. 8, 29; 2. Kön. 16, 7; Ezech. 37, 24; ψ 89, 4; παῖς ist ehrend, δοῦλος ist demütige Selbstbezeichnung der Apostel Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; 2. Petr. 1, 1; Jakob.

1, 1; Judä 1); 7) der Herr (Phil. 2, 5—11) als von Gott erhöht und durch seine Selbsterniedrigung den menschlichen Hochmut, Eigensinn überwindend; 8) der Logos Gottes (Joh. 1).

Wohl lassen sich diese Hauptnamen Christi noch vermehren. Allein nur so, dass man die verbalen, prädikativen Aussagen von Christi Werk in Substantiva verwandelt, die dann der Person gelten. Nur in Verbis heisst Christus Gottes Gesandter (Joh. 3, 17; 5, 23; 12, 45; 20, 21; 6, 29; 11, 42; 1. Joh. 4, 9. 14; Matth. 10, 40; Gal. 4, 4), Erlöser (Röm. 3, 23 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 1, 10; Glt. 3, 13), Versöhner (2. Kor. 5, 19—21; Ephs. 2, 16; Röm. 5, 10; Kol. 1, 20. 22), Richter (Joh. 5, 27; 9, 39) u. s. f.

Vergleicht man nun jene substantivischen Bezeichnungen von Christi Person mit den eben angedeuteten verbalen, prädikativen Aussagen von Christi Werk, so ergiebt sich, dass jene (Substantiva) in geringem Grade, diese (Prädikate) fast ausschliesslich auf die menschliche Sünde (Erlösung, Versöhnung) Bezug haben. Also: die substantivischen Bezeichnungen Christi im Neuen Testament betonen vorwiegend (mit zwei Ausnahmen „Jesus— σωτήρ“) Christi Mittlerstellung abgesehen von der Sünde; dagegen die Prädikate, die Aussagen von Christi Sendung, Thun und Leiden, betonen fast ausschliesslich seine Mittlerstellung infolge der Sünde, sein Werk der Erlösung. Die Substantiva, was Christus war, herrschen in der katholischen, die Prädikate, was Christus that („für uns“) herrschen in der evangelischen Lehrauffassung vor; den Katholischen ist der Logos vor allem „Prophet mächtig in Thaten und Worten“, „Weltkönig und Weltrichter“, uns Evangelischen ist er „Erlöser, Heiland, Hoherpriester“ zunächst.

Von den oben angeführten Hauptworten bezeichnen nur zwei, klar und zweifellos, Christum als Erlöser von Sünde und Tod: Jesus, σωτήρ. — Der Name Jesus, gräcisierte Form des hebr. Josua (יָשַׁע heilen helfen), wird auf Gottes und seines Engels Weisung hin dem achttägigen γεννώμενον ἅγιον (Luc. 1, 35) bei der Beschneidung beigelegt; sündlos ist das Kind, denn der heilige Geist hat es bewahrt vor der Ansteckung der Erbsünde, und wirken soll es einst gegen die Sünde zum Heile der Sünder (Matth. 1, 21 σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν). Der Jesusname, durch die Engelsbotschaft geweiht und der zufälligen Wahl durch Maria oder Joseph entnommen, ist nicht nur der erste und älteste, der häufigste und geläufigste, sondern auch der mit höchster, weil göttlicher Autorität umkleidete Name: hoc nomen — divinum omen für seines Trägers inneres Wesen und äusseres Wirken, er ist das Gottessiegel für seine Geistesgaben und geistige Aufgaben: „in keinem andern Namen ist für die Menschen Heil“ (Act. 4, 12 οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ — δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς). Ob

der (nach Form und Sinn) an Josua und Jesaias erinnernde, in Israel häufige*) Eigenname Jesus den Zeitgenossen Christi war und uns ist, was er sein soll, die lebensvolle Erinnerung an unsre Erlösungsbedürftigkeit und Gottes Versöhnungsthat, ist fraglich; doch enthält er deutlich die Signatur dessen, der am Abende der alten Welt das Licht und Leben ward der neuen Zeit, der zum Mittelpunkte der Weltgeschichte geworden ist und der in unserem Einzelleben auch der Mittel- oder Wendepunkt werden soll. — Nur selten bezeichnet das Neue Testament Christum als σωτήρ, etwa 16 mal; ebensooft fast heisst Gott so; freilich ist σωτήρ eigentlich nur Übersetzung von Jesus (Matth. 1, 25 σώσει γάρ). Lucas, der als Arzt einen besonderen Blick hatte für Jesu Wirken als Heiland, als Seelenarzt, nennt und schildert ihn (Luc. 5, 31 f; 10, 34) als ἰατρὸς für die κακῶς ἔχοντες, ἁμαρτωλοί und sieht in Christo die medicina divinitus praebita, τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (Luc. 3, 6; Act. 28, 28).

Die übrigen Namen Christi enthalten eine Hindeutuug auf die menschliche Sünde und die göttliche Erlösungsthat nicht. — Allgemein zugestanden wird dies wohl bei den drei Synonymen „Christus, Messias, David's Sohn," ebenso bei den höchsten Benennungen „der Sohn Gottes und das Wort Gottes". Denn jene drei werden gebraucht von der Geistesausrüstung dessen, in dem Gottes Geist war ohne Mass, der königliche Geist des Rates und der Kraft, der prophetische Geist des Verstandes und der Weisheit, der priesterliche Geist der Heiligkeit und Gerechtigkeit; zweimal erfolgt die Geistessalbung: bei der Geburt zum Schutz gegen die Erbsünde, bei der Johannestaufe zur positiven Ausrüstung für das dreifache Mittleramt; nur indirekt also lässt sich in „Christus, Messias, David's Sohn" eine Beziehung auf die Sünde erkennen, die Namen selbst sind positive, Christi Geisteseinheit mit Gott betonende. — Die Einheit mit Gottes Wesen und Willen, die volle freie Hingabe und Lebensgemeinschaft mit Gott liegt ausgesprochen in „der Sohn Gottes" und „das Wort Gottes". Als „Sohn" ist er Träger und Erbe; als „Wort" Offenbarung und Ausstrahlung von Gottes Geist, beides in höchster, einzigartiger Weise, daher der Artikel, (Joh. 1, 1—3. 17 f; 8, 36; 10, 30; Matth. 4, 1; Röm. 8, 14; Heb. 1, 2) und daher die Attribute μονογενής, πρωτότοκος.

Im κύριος und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου könnte eher eine Beziehung auf Sünde und Erlösung gefunden werden, doch wohl nur durch Einlegung. Für κύριος ist die massgebende Stelle Phil. 2, 5—11. Christi Gesinnung

*) z. B. Sachar. 3; so hiess auch nach Josephus der „Wahnsinnige", der Ostern 66 sein „Wehe" rief über Jerusalem, das Gericht ahnend.

sei das heilige Vorbild für die Christen (v. 5), Christi Sinn aber war (v. 6—8) Demut und Gehorsam. Er hatte die göttliche Gestalt, aber als hätte er sie nicht; die innere Hoheit der Demut und des freien Gehorsams liess ihn verzichten auf äusseren, prahlenden Glanz; der Gottes, sohn kam als Gottes Knecht und der Menschen Bruder; nicht eine via triumphalis, sondern die via dolorosa ist sein Lebensgang; ohne den Königsmantel und ohne Herrlichkeitsglanz, durch Selbsterniedrigung erlangte er „Ruhm vor Gott“ (Röm. 3, 23), den Herrennamen und den Herrlichkeitsstand; so überwand er auch innerlich den Hochmut und Trotz der Menschenkinder. Das Vorbildliche in Christo lässt sich Phil. 2, 5—11 doch nicht in Beziehung bringen zu der Menschheit Fall: für die Gefallenen müsste ja das Vorbild zum Schreckbild werden, die Richtschnur zum Gerichte, und diese Gedanken liegen Phil. 2, 5—11 ferne.

Bei υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der von Christo selbsterwählten Hauptbezeichnung bei den Synoptikern, ist festzuhalten, erstens, υἱὸς τ. ἀνθρ. ist nicht gleichbedeutend mit ἄνθρωπος, zweitens: υἱ τ. ἀ. ist zu deuten analog dem leichtverständlichen υἱ. τ. θεοῦ. — Wohl heisst Christus mehrfach bloss ἄνθρωπος: bedeutungsvoll 1. Tim. 2, 5 εἷς μεσίτης, ὁ ἄνθρ. 'I. Χρ.; bedeutungslos während Christi Passion Johannes 18, 17 im Munde der Magd, Matth. 23, 72 im Munde des verleugnenden Petrus, Joh. 19, 5 und Luc. 23, 4 in den Augen des wohlmeinenden Pilatus, Joh. 10, 33; 11, 50 in den Augen der zürnenden Juden und des Kaiphas, Marc. 15, 39 im Munde des Hauptmanns unter dem Kreuze. Sicher bedeutet aber υἱ. τ. ἀ. (ecce homo) nicht das „ohnmächtige, bedauernswerte, gewöhnliche Menschenkind,“ denn υἱ. τ. ἀ. steht in Christi synoptischen Reden auf gleicher Höhe mit dem „Himmelreich“, nnd beide Ausdrücke weisen auf Daniel 7, 7—14 zurück: „des Menschen Sohn“ ist der Gründer des „Gottesreichs“, des „Himmelreichs“ (Luc. 17, 21; Joh. 18, 36 f.). Der Name bezeichnet nicht Christi Erniedrigung, sondern das Ebenbild Gottes im Menschen (Gen. 1, 24—27). Wie so dies? Nach Analogie von υἱ. τ. θεοῦ ist υἱ. τ. ἀνθ. zu deuten. Υἱός ist mehr als τέκνον, παῖς. In τέκνον[1]) liegt das Passive (natus, genitus), das Minorenne, Kleine, Unselbständige; in παῖς liegt das ehrende Verhältnis des Dienstes vor Gott;[2]) aber in υἱός liegt die physische und moralische Würde dessen, der nach Recht und auf Grund seines

---

[1]) Luc. 1, 35; 2, 48; dagegen der in der Johannistaufe vor Gott und Menschen mündig Gesprochene heisst fortan nur υἱός.

[2]) Matth. 12, 18; Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30 im Sinne von עֶבֶד יְה und nur einmal. Luc. 2, 43. im Sinne von נַעַר „unmündig“.

Thuns Träger und Erbe ist des väterlichen Geistes, der väterlichen οὐσία („Wesen“ und „Habe“): Röm. 8, 14; Joh. 10, 30; 5, 26; 1, 18; Matth. 4, 1. 11. Christus ist ὁ (der einzigwahre[1]) υἱὸς τοῦ θεοῦ, d. h. in einziger Weise (ὁ) Träger und Erbe (υἱός) von Gottes Geist, Wesen, Willen (τοῦ θεοῦ). Folglich ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der einzigartige (ὁ) Träger und Erbe (υἱός), der im ὁ ἄνθρωπος (Mensch schlechthin, absoluter Mensch) enthaltenen Eigenschaften. Wer ist ὁ ἄνθρωπος? Maria oder Joseph, die vorchristliche, die empirische, die sündige Menschheit? Nichts davon. Sondern: ὁ ἀν. ist der Mensch absolut, die οὐσία[2]) des Menschen noch frei vom Accidens (der Sünde), ὁ ἀνθ. ist der aus Gottes Hand als Gottes Ebenbild hervorgegangene Mensch. Somit ist ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. der gottebenbildliche, ideale Mensch, weil Träger und Erbe der rein-menschlichen, dem Göttlichen verwandten Eigenschaften. So erklärt sich leicht die Vision Dan. 7: die vier, sich zerstörenden Weltreiche erscheinen als Tiere (seit Gen. 3 das Böse sich hüllte in die Schlangengestalt vertiert jedes Laster den Menschen, die Sünde ist und wirkt bestialisch), aber das fünfte „Himmel- oder Gottesreich“ erscheint in der durchgeisteten Gestalt des Friedefürsten, des Menschensohnes. Mithin ergiebt sich: zwischen υἱ. τ. θεοῦ und υἱ. τ. ἀνθρώπου ist ein Unterschied, doch kein grosser; sie verhalten sich nicht wie ἄνθρωπος und θεός gegensätzlich; sondern **beide** bezeichnen das Göttliche in Christo; υἱὸς τ. θεοῦ ist mehr, besagt ἕν ἐσμέν im Sinne der Metaphysik und Ethik, aber υἱ. τ. ἀνθρώπου ist nicht viel weniger, denn (Kol. 2, 9) ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς d. h. hinter dem Vorhange der im ἅγιον γεννώμενον (Luc. 1, 35) geheiligten σάρξ (Joh. 1, 14) wohnt das und der Allerheiligste, soweit σάρξ und σῶμα die „ganze Fülle der Gottheit“ fassen können. Liegt also im Namen, im Hauptwort „Menschensohn“ eine klare Beziehung auf die Erlösung? Nein. Wohl ist „der Menschensohn“ das Edelreis (Sach. 3, 8; 16, 12 Zemach), das auf den kranken Lebensbaum der Menschenkinder gepfropft neue, himmlische Kräfte in den alternden Stamm brachte (Jes. 6, 13 „heiliger Same“; 11, 1 „Reis“), aber dies liegt nicht im Namen selbst, sondern in den Prädikaten desselben. Der Name besagt: wie die

---

[1]) Die Menschen heissen meist τέκνα τοῦ θεοῦ, selten (achtmal) υἱοὶ τ. θ.; letzteres sind sie noch nicht, sie werden es einst sein (fast immer Futur: Matth. 5, 9; Luc. 6, 35; Röm. 8, 19; 9. 26; 2. Kor. 6, 18); Luther übersetzt demütig, Christi Einzigkeit wahrend, auch υἱοὶ τ. θ. stets „Gottes Kinder“.

[2]) Die ursprüngliche οὐσία des reinen Menschen ist a) irdische σάρξ Gen. 2, 7, vom Logos angenommen Joh. 1, 14; b) göttlicher Geist Gen. 1, 26; 2, 7, in Christo „ohne Mass“.

Menschenkinder in der Mitte stehen zwischen den übrigen Geschöpfen und Gott, so ist der Menschensohn Mittler zwischen der Menschheit und Gott; Gott: Urbild, Gottes- und Menschensohn: Abbild, Menschheit: vielfach nur noch Zerrbild.

„Der Logos Gottes“ ist in höchstem, absolutem Sinne Mittler, er überragt den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und liegt auf gleicher Höhe mit υἱὸς τοῦ θεοῦ. Aber er umfasst nicht bloss die Beziehungen zu Gott (θεὸς ἦν, πρὸς τὸν θεὸν ἦν, ἐν ἀρχῇ ἦν Joh. 1, 1 f., wie 10, 30), sondern auch die zur Welt (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, seine ζωὴ ist τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας wirkt er, σάρξ ἐγένετο): so ist „Logos“ weiter noch als υἱ. τ. θεοῦ; Logos ist universal, während υἱ. τοῦ ἀνθρ. nur ein Bruchstück der Geisterwelt und υἱ. τ. θεοῦ das Überweltliche ins Auge fasst. Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐ δὲ ἕν. Jegliche κτίσις (Röm. 8, 19 ff.) trägt vestigia dei an sich, in jeglichem Geschöpfe lebt eine ἀνάμνησις ihrer φύσις θεία, daher seufzt und sehnt sich jegliche Kreatur — auch die scheinbar vernunft- und leblose — zurück nach dem verlorenen Paradiese, nach dem „Es werde Licht“ des Schöpfungsmorgens; des Geistes Erstlinge hat der Mensch (imago dei), aber Geistesblitze durchzucken jegliche Kreatur (vestigia dei).

Johannes bezeichnet den Logos nicht als Weltprinzip, als ἀρχή, das ist Gott; sondern als ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν θεόν. Nur in zweiter Potenz ist der Logos ἀρχή, θεός: artikellos (Joh. 1, 1). Johannes bezeichnet ihn als Mittler und zwar abgesehen von der Sünde: πάντα δι' αὐτοῦ, χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἕν ist Ergänzung zu Genesis 1. 2. Freilich kann ὁ λόγος nicht, wie neuerdings noch Wendt (unter dem Einspruche selbst Holzmanns) lehrt, „das unpersönliche Offenbarungswort“ sein, sondern das Mosaische „Gott sprach“ ist Joh. 1 persönlich gewendet, zum persönlichen Logos potenziert, ist bei Johannes das alttestamentliche „Sprechen“ Gottes (d. h. das Einströmen von Gottes Wesen und Willen in das Chaos, das dadurch Leben und Zweck erhält, aufhört wirres „Chaos“ zu sein und anfängt κόσμος zu sein, d. h. reiner („mundus“) Abglanz der göttlichen Herrlichkeit). Minder vom Sprechen Gottes, als vom persönlichen der Welt immanenten Logos gilt Heinrich Müllers Rede: „Nimm Gottes Wort von der Sonne, so wird sie nicht leuchten, vom Brote und es wird nicht nähren“: nur διὰ αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ haben τὰ πάντα Sein und Kraft, nur durch ihn sind und bleiben die wirren Atome ein belebter Organismus.

Wie jedes Wort Ausdruck und Offenbarung ist eines geheimnisvollen Gedankens, wie die Sprache Symbol ist des Geistes, so ist ὁ λόγ. τ. θεοῦ höchste (ὁ) Ausstrahlung und Offenbarung von Gottes (an

sich verborgenem) Geist und heiligem Willen. Ihm eignet ἡ ζωή (Joh. 1, 4; 5, 26 als Gottes Gabe doch sein Eigentum und für uns Lebensquelle Joh. 14, 6) und sein Leben ward in der heiligen Nacht „das Licht“ [1]) der Menschen, an dem fortan die Jahrtausende ihre Geistesflammen entzünden und nähren (Joh. 1, 4; Matth. 5, 12f.).

Leider ist die deutsche Sprache nicht imstande, die Logosperson scharf und ohne Missverständnis zu bezeichnen. Ewalds gutgemeinter Vorschlag, Joh. 1 nicht „das“, sondern „der“ Wort zu übersetzen, ist vom Genius der deutschen Sprache verlassen. Glücklicher als der deutsche und lateinische Ausdruck ist der griechische, auch der hebräische (מֵימְרָא); denn bei Plato und Philo ist die göttliche Ideenwelt, im Logos zusammengefasst, nicht leere Abstraktion, ihr Logos ist Personifikation und verrät das Streben nach voller Persönlichkeit; was Heraklit und Anaxagoras, Plato und Philo ahnten und weissagten, das hat Johannes offenbart; jene „suchten gute Perlen“ auf den Wegen der Philosophie, aber sie fanden nur Ideen und die Logospersonifikation, Johannes „fand“ in Christo die Logosperson, der Welt Leben und Licht, dessen geheiligte σάρξ seine Augen schauen und seine Hände betasten durften (Joh. 1, 4. 14; 1. Joh. 1, 1; Luc. 1, 35). —

Wie ist die Mittlerstellung des Logos bei der Weltschöpfung, für die Weltentwicklung und Weltvollendung, wie ist das διὰ αὐτοῦ τὰ πάντα zu denken? „Durch den Logos hindurch“ (διά) ist die Welt von (ὑπό) Gott geschaffen. Wie ein Künstler sein Werk schafft, in dem er zwischen sich und den Stoff das geistige Idealbild stellt, nach dessen Intuition er den Stoff formt und durchgeistet, so verfuhr auch der τεχνίτης τοῦ κόσμου: die „Schönheit“ des Kosmos ist, dass der Logos Gottes, das göttlich Ideale überall hervor „scheint“; voll Leben und Weisheit ist das Einzelne und das Ganze der Schöpfung (daher Gen. 1 hinter den einzelnen Tagewerken „es war gut“, hinter der Gesamtschöpfung v. 31 „es war sehr gut“ steht, die einzelnen schönen Töne klingen zusammen in vollendeter Harmonie); ἐκ τοῦ θ., ἐν αὐτῷ, εἰς αὐτὸν τὰ πάντα — Ursprung, Lebenskraft, Ziel der Welt ist Gott; die Einzeldinge sind verba dei visibilia, Spiegelbilder des Schöpfers und des Universums, die Natur als Ganzes ist ein Heiligtum. — Wie der Mensch, vor allem sein leuchtendes, geistsprühendes Auge die Verklärung ist des Erdenstaubes, so ist der Logos die geistige Zusammenfassung, Leben und Licht der Welt. Nur sofern aus der Welt Gottes Logos strahlt und in ihr wirkt, „ist“ sie; was des Logos bar ist, non est oder nihilum est (im Sinne des Scotus Erigend und Hegels, „es ist

---

[1]) Gen. 1, 3 physisches Licht, bei Joh.: geistiges.

wohl da, aber es ist nicht das Wahre"). Wahres, wirkliches Sein eignet nur dem Gotterfüllten; alles was ist, Natur (Röm. 8, 19 ff.) und Menschheit (Joh. 1, 4) ist Offenbarung göttlicher Kraft (Röm. 1, 19 f.); das Unsichtbare, Ewige Gottes wird in κτίσις und κόσμος vom Geistesauge der Vernunft wahrgenommen (νοεῖται, καθορᾶται), soweit τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ überhaupt für die Vernunft, diesen kleinen Becher gegenüber dem grossen Oceane der Gottheit γνωστά (erkennbar, fassbar) sind. Weil Gott der Welt immanent ist im Logos, darum καὶ ἡμεῖς ζῶμεν ἐν αὐτῷ καὶ κινούμεθα καί ἐσμεν (Act. 17, 28), denn wir sind γένος τοῦ θεοῦ (Act. 17, 29), θείας κοινωνοὶ φύσεως (2. Petr. 1, 4), τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες (Gen. 2, 7; Röm. 8, 23).

Was die Seele ist im Leibe, seine Entelechie, das Organisierende und Regierende, das ist der Logos im Kosmos: die lebensvolle und belebende Einheit von Weisheit und Macht, Güte und Gerechtigkeit (Joh. 1, 14. 17). Was aber von dem σὰρξ γενόμενος λόγος (Joh. 1, 4. 14), der Logosincarnation im heiligen Kinde der heiligen Nacht, durch Johannes uns gesagt, durch Correggio gemalt ward: „im göttlichen Leben des heiligen Christuskindes ging der, durch Irrtum und Sünde verdunkelten Welt ein neues Licht, die Morgensonne der Hoffnung und Gerechtigkeit auf" — das gilt nicht nur, nicht erst in der christlichen Zeit, seit der ersten heiligen Weihnacht; sondern es gilt von Anfang der Welt her, der λόγος war (σπερματικός) das Senfkorn der Ewigkeit in Zeit und Welt. Johanneischen Grund hat, was Justinus Martyr lehrt vom λόγος σπερματικός, dem goldnen Faden im heidnischen Labyrinthe, dem Lichtschein der Wahrheit hinter den Wolken: τὸ φῶς φαίνει [1]) ἐν τῇ σκοτίᾳ (Joh. 1, 5. 9) und dieses ἀληθινὸν φῶς φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, nie kann der Mensch ganz das Himmelslicht und seine ewige Heimat vergessen (ἀνάμνησις bei Plato), daher sein Heimweh nach dem Himmelreich (Matth. 5, 3; Röm. 8, 19—24). Nie ist oder war die Welt ganz gottlos, ganz gottverlassen: das „Licht" vom Morgen des ersten Schöpfungstages (Genes. 1, 3) wirkte fort in einzelnen „Sehern", Dichtern und Denkern, auch als die Wetter der Schuld den Horizont des menschlichen Wissens und Wollens umdüsterten. Als vollends der Logos σὰρξ ἐγένετο, ward der irdische Stoff, die Hülle des sündigen Triebes neu geadelt; wie Genes. 2, 7 ward der reine Leib durch Einwohnung von Gottes Geist zum „Tempel Gottes, zur Behausung Gottes", neu geweiht.

Der Zweck von des Logos Kommen, der Zweck seiner Incarnation, seine göttliche Mission ist πληρῶσαι (Joh. 1, 14b, 16, 4f., 11; Matth. 5, 17). Er ist πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας, aus seiner „Fülle"

[1]) Bedeutungsvolles Präsens.

nahmen wir alle Gnade um Gnade, in ihm κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (Col. 2, 9). Er kommt εἰς τὰ ἴδια, also nicht in eine ihm fremdartige Welt. Er will „erfüllen": nicht etwa nur „den Dekalog" oder dessen „Buchstaben mit tieferem Sinn", auch nicht nur das „Wahre und Edle im Heidentum", sondern er soll und will das Weltall erfüllen mit dem ihm eigenen, von Gott empfangenen (Joh. 1, 4; 5, 26) Leben und Licht, mit Heiligkeit und Wahrheit (Joh. 18, 36f.; 8, 32; 14, 6). In Genes. 1 und in Joh. 1 sind die beiden Hauptmomente dieses πληρῶσαι menschlich geschildert als Weltschöpfung und Welterlösung; die Erlösung ist Neuschöpfung, sittliche Neugeburt des entarteten Kosmos durch Einströmung göttlicher Kraft, der kranke Mikrokosmos (Menschheit) bedarf der Heilung durch den Makrokosmos (Logos); bei Jesu Geburt ist die Menschheit deshalb nicht aktiv, sondern nur receptiv (Röm. 1, 4; Joh. 1, 13); creator fit salvator; qui mundum instituit et constituit, idem restituit (in integrum); erst als Erlöser hat der Logos sein Mittleramt ganz vollbracht (Joh. 19, 30 τετέλεσται); der schöpferische Logos, der ἐν ἀρχῇ und indirekt die ἀρχή (Joh. 1, 3) der Welt war, hat als Erlöser die Welt zu ihrem τέλος geführt (als ἡ ὁδός, ἡ ζωή, ἡ ἀλήθεια) auf dem Gnadenwege zum ewigen Leben, πλήρης ἦν χάριτος καὶ ἀληθείας (da Gottes Ebenbild Hebr. 1, 3, Joh. 1, 4, 14, 17; 5, 26f.), ἡ χάρις κ. ἡ ἀλήθεια δι' αὐτοῦ ἐγένετο (ἡμῖν), ἐξ αὐτοῦ d. i. ἐκ πληρώματας αὐτοῦ ἐλάβομεν πάντες χάριν ἀντὶ χάριτος. —

Mit dem ewigen Logos hebt Johannes sein Evangelium und seinen 1. Brief an. Aber nach wenigen Versen senkt sich Johannis Auge erdwärts, wie geblendet von der δόξα des Ewigen (Jesaias 6, 3f.); wie ein Adler beim Erwachen kühn hineinfliegt in den himmlischen Äther, in das strahlende Morgenrot, so steigen Johannis Erstlingsgedanken empor nach der Ewigkeit und lauschen einen Augenblick der Weltharmonie (Joh. 1, 1—3) in Gott und mit Gott; dann aber senken sie sich, als ob des Adlers Flügel und Augen versagten, nieder zur irdischen σκοτία, die durch die Gnade Gottes zur „heiligen Nacht", zur Geburtsnacht des Logos-Erlösers ward. — Dieser Anfang von Johannis Schriften hat für uns auch pädagogischen Wert. Er giebt uns als Lehrern und Predigern den Wink: wohl war der Logos das primum ac potissimum der Welt (δι' αὐτοῦ τὰ πάντα), aber ἦν (vor Genes. 3, vor der Sünde); die Gegenwart, unsre Wirklichkeit braucht den Erlöser, und dass der Logos σάρξ ἐγένετο in der Zeit, das ist (ἐστίν ἡ σωτηρία τοῦ κόσμου. Also: τὸ πρότερον τῇ φύσει, für Gott und Welt, ist der Joh. 1, 1—3 geschilderte λόγος; aber τὸ πρὸς ἡμᾶς πρότερον ist derselbe als

Erlöser; uns geht weniger an sein ἦν (v. 1—3), mehr sein ἐγένετο (σάρξ v. 14). Erst nach unsrer Entsühnung und Versöhnung durch den Hohenpriester ziemt es uns in das Allerheiligste der Logosherrlichkeit zu blicken; das volle Verständnis von Gen. 1, 2; Joh. 1, 1—4, das volle Verständnis des ersten Artikels liegt nicht vor, sondern hinter dem Erleben des 2. und 3. Artikels. — Bei Johannes kommen auf 21 Kapitel nur wenige Verse, die uns die Weltharmonie und den Logos von einst deuten; in der ganzen Bibel reden nur 2 Kapitel (Gen. 1, 2) davon, dass die Welt „gut" und „sehr gut" war am Schöpfungsmorgen; aber aus hundert und aberhundert Kapiteln tönt dann die Klage, die Sehnsucht nach dem verlornen Paradiese, sie klingt aus im letzten Seufzer und Gebet der Offenbarung: „O komm, Herr Jesu". Welterhaben ist der Logos, wir brauchen den Erlöser, der uns nahe ist (Matth. 28, 20f.; Offbg. 22, 20).

Auch Paulus hat Anklänge an des Johannes Logoslehre (Kol. 1,15—19; 2,10; 3,10; Eph. 1,10; 4,24; 1 Kor. 15,28; vgl. Hebr. 1,2f); noch inniger als Johannes eint Paulus Schöpfung und Erlösung als die Hauptmomente der Weltentwickelung und Weltvollendung; eine rein spekulative, von Sünde und Erlösung ganz absehende Stelle, wie Joh. 1,1—3 hat Paulus nicht geschrieben, doch in Kol. 1,15ff; Eph. 1,10 (wo ἀνά nicht heissen muss „denuo", sondern auch heissen kann „nach oben") liegen so starke Anklänge an Act. 3,21 (ἀποκατάστασις) und Joh. 1,1—3, dass Thomasius I,134 doch wohl zu weit geht, wenn er behauptet: „nirgends auch nur eine Spur, dass Christi Erscheinung auch ohne Dazwischenkunft der Sünde erfolgt wäre".

II.

Uebereinstimmend mit der heiligen Schrift haben Kirchenväter und Scholastiker nach verschiedenen Seiten hin Christi Person und Werk geschildert, lehrhaft und erbaulich, systematisch und homiletisch. Im Vordergrund steht meist, was Christus gethan hat als Heiland und Hoherpriester, als Versöhner und Erlöser, also das, was die biblischen Prädikate (Verba) aussagen von Christi irdischem Thun und Leiden. Aber fast alle Väter und Scholastiker haben irgend einen der Namen Christi zum Ausgangspunkt einer Spekulation gemacht und nebenher ausgeführt, dass Christi Eintritt in die Welt doch nicht blosse Folge der Sünde, sondern auch ewige Notwendigkeit war, für Gott und Welt, abgesehen von der Sünde. Die Reformatoren lassen diesen zweiten Gesichtspunkt, den spekulativen, fallen; sie und ihre Kirchen halten fast ausschliesslich den ersten fest, den praktischen: was Christus

war, an sich und in Ewigkeit, trat ihnen zurück hinter dem, was Christus that, für uns und in der Zeit.

Justinus Martyr einte in seiner Logoslehre die frühere Doppelauffassung von Logos-Memra: die heidnisch-griechische, wonach λόγος = νοῦς göttliche Vernunft ist, und die jüdisch-alttestamentliche, wonach λόγος = Memra oder Chokma Gottes Schöpfungswort und in der Schöpfung die πανάρετος σοφία ist. Ihm ist der Logos nicht (wie dem Philo) abstract, transscendent, sondern lebensvolles Agens der Geschichte; als σπερματικός strahlt er in Seher und Dichter und Weise die ewigen Wahrheiten aus als Ahnungen, in Bruchstücken, ehe er ganz und voll erschien für Auge und Ohr der Jesusjünger (1. Joh. 1, 1 ff.).

Nach Irenaeus war die erste Schöpfung unvollendet, daher gilt ihm die unio des Verbum dei (oder der imago dei) mit der Menschheit für unerlässlich; nur so sei die exaltatio humanae naturae und die consummatio totius universi möglich (Dorner II, 432). Schöpfung, Gesetz, Propheten, Incarnation des Logos sind ihm die vier Offenbarungsstufen, zugleich die Stadien der Menschheitserziehung zu ihrer gottgewollten Höhe.

Nach Tertullian (Dorner I, 578 f) ist die Geschichte des filius dei von Anfang an als ein Moment eingeschlossen in die Geschichte der idealen Menschheit, der Sohn Gottes ist der Idee und der Geschichte der Menschheit verwandt und von Ewigkeit her einverleibt; daher ward Adam geschaffen in Hinblick auf Christum.

Im Gegensatz zur unnahbaren Erhabenheit Gottes und zu Gottes abstrakter Transscendenz nach jüdischen Begriffen betonte Athanasius: in Gottes Berührung mit der Welt, im Eingehen des Logos in die Welt liege nichts, was Gottes unwürdig wäre (Dorner I, 835, 837); die zweite falle mit der ersten Schöpfung zusammen, denn sie sei nur Bestätigung, Erhaltung der ersten.

Diese Gedanken steigerte noch Theodorus von Mopsveste: Christi Person ist ihm Schmuck und Zierde der Welt, ihr idealer Gipfel. Christus musste Mensch werden, denn er ist „der kosmische Gott“. Erst in Christo kam „Gottes Ebenbild“ zur Wahrheit und Wirklichkeit. Erst in Christo fand Gottes Vorstellung von der Welt das von Ewigkeit hergesetzte Ziel. Also Christus ist Prinzip und Realität des von Gott gefassten Weltgedankens.

Ähnlich Origenes. Christus ist die Wahrheit und die Seele der Welt, das ἡγεμονικόν in allem Sein; die menschlichen Seelen, nach Origenes gefallene (und in den Schlacken des Leibes erstarrte) Geister haben wohl des Logos vergessen, er aber kann ihrer nicht vergessen.

Eine Verbindung von jüdischem und römischem Gesetzestum ist es, wenn Lactantius Christum auffasst als viva lex. Christi Erscheinung ist dem L. notwendig: in seiner Person und seinem Leben ist die Vollkommenheit offenbar geworden, Gottes ethische Offenbarung vollendet.

Eine Verflachung dieser (religiös wie sittlich, von Gott aus wie für die Menschen) hochbedeutsamen Auffassung bietet Pelagius (später Socin). Er lässt das religiöse Moment bei Seite; nur deshalb fordert er Christi Menschwerdung, damit ein Beispiel der Tugend und ein Beweis dessen gegeben sei, was jeder Mensch leisten könne von sich aus. Lactantius betont: die lex viva ist auch ζωοποιοῦσα, Pelagius meint: jeder Einzelne ist sich selbst genug; nach Lactantius ist Christus Lebensquell für das Weltall, nach Pelagius nur Vorbild für die atomistisch, ohne einheitlichen Organismus lebenden Menschen; bei Lactantius steigert die viva lex die sittlichen Kräfte, bei Pelagius aber droht das Vorbild zum Richter, zum Ankläger zu werden.

Bei Augustin findet sich zuerst in klaren Worten*) und breiter Ausführung der von den Reformatoren in den Mittelpunkt ihres Denkens und Lehrens gerückte Gedanke: si homo non peccasset, filius hominis non venisset und nulla causa veniendi fuit Christo Domino nisi peccatores salvos facere. In voller Würdigung der von den griechischen Vätern noch unterschätzten Sündenlast bringt Augustin seiner Zeit zu ihrem Schrecken dies zum Bewusstsein, dass die Sünde nichts Zufälliges und Vereinzeltes, sondern eine gliederreiche unlösbare Kette, eine unselige Konsequenz sei für alle Adamskinder, die als massa perditionis im Giftstrome der alten wie neuen Schuld steht. Ihm ergiebt sich: die Sünde des ersten Adam ist zu sühnen durch das Opfer und die Gerechtigkeit des zweiten Adam. Allein: Augustin sieht dennoch in Christo nicht das notwendige, weil einzige Mittel für die Erlösung; Christi Erscheinung ist ihm nicht Notwendigkeit, sondern „Zweckmässigkeit und Angemessenheit“ (decuit); vor allem: Christi Menschwerdung dient nicht in erster oder einziger Rücksicht den Menschen, sondern der Ausfüllung der in der Engelwelt entstandenen Lücke. Hier setzte später Anselm ein.

Scheinbar im Sinn und Geist der Reformatoren hat Anselm Christi Menschwerdung behandelt. Allein der Schein trügt. In cur deus homo ist Christus keineswegs der Hohepriester der Menschheit. Nicht aus göttlicher Gnade und Barmherzigkeit wird der Sohn Gottes Mensch; sondern: die zweite Person der Trinität, das Verbum dei, der

*) Thomasius I, 137; Dorner II, 436.

filius dei wird Mensch um Gottes, um der Ehre der Trinität willen, um den Weltplan Gottes nicht durch den Abfall geschaffener Geister stören zu lassen, um die in der Engelwelt durch Abfall eines Geisterheeres entstandene Lücke zu füllen, um also Gottes verpfändete „Ehre" zu retten. Nach der Auffassung jener ritterlichen Zeit war es die Ehren- und Ritterpflicht des filius dei, Gottes Ehre und die Integrität des Gottesreichs zu wahren.

Auch Thomas von Aquino,[1]) obschon nach Augustin und vor Luther der stärkste Vertreter von Christi Incarnation um der Sünde willen, streift nicht selten die alten Lieblingsgedanken: auch ohne Eintritt der Sünde wäre die Menschwerdung erfolgt; denn das ewige Urbild der Menschheit war in der Zeit zu vollenden, eine unendliche Wirkung geht aus von der Incarnation, in Christo ward mehr gewonnen als in Adam verloren; freilich nur Gott könne die Frage ganz lösen.

Von der menschlichen Sünde lösen die Erscheinung Christi: Abälard, Richard v. St. Victor, Ruprecht v. Deutz, Johann Wessel, Duns Scotus. Dem Abälard ist Christi Incarnation ein Act der Erleuchtung für die Welt auf Grund von Joh. 1, 4 (seine Trinität ist Macht, Weisheit, Güte). Richard von St. Victor sieht in Christo die Weltidee und Weltharmonie verwirklicht; nicht einmal der Wunsch gilt ihm als berechtigt, dass die Sünde nicht eingetreten wäre, denn auch die Sünde ist eine Dienerin für unsere Seligkeit und Christusgemeinschaft. Ruprecht v. Deutz und Duns Scotus sehen in Christo das Haupt der Menschheit, auf das hin die Schöpfung schon zielte. Nach Johann v. Wessel ist Gottes Menschwerdung selbstverständlich: Christus ist ihm der Eckstein des heiligen Tempels, auf dem die beiden Mauern der Engel- und Menschenwelt ruhen.

Mehrfach haben Väter und Scholastiker die in neuerer Zeit öfters ausgesprochene, aber den Schriftboden verlassende Ansicht vertreten: Christi Erlösertod sei nicht nötig gewesen, Gott habe die Sünde vergeben und erlassen können ohne Opferblut durch einfachen Gnadenakt. — Zog dieser Gedanke nicht auch einmal durch Christi Seele, als er in Gethsemane, voll Angst und Schrecken des Todes dreimal rief: „Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir!" Er hofft da auf die „Möglichkeit" einer anderen Lösung und Erlösung; doch Gott schweigt ihm; Gottes Gedanken, Gottes Weisheit antwortet: „es ist unmöglich!" Gottes Engel bringt ihm nicht die Erlösung vom Kreuze, sondern die Kraft zum Ertragen des Kreuzes. — Warum lautet Gottes Antwort auf Christi Frage „ist's möglich?" unmöglich?

[1]) Dorner II, 440f.

Warum „unmöglich“, was doch vor Christi betender Seele als letzte Möglichkeit, als schwacher Hoffnungsschimmer schwebte? Gottes „Nein“ ist nicht begründet in der Ohnmacht von Gottes Gnade, sondern im Übermass des menschlichen Trotzes, der menschlichen Herzenshärtigkeit. Erst der Anblick des für uns sterbenden sündlosen Heilands bringt uns die Grösse, den Ernst unserer Schuld zum Bewusstsein. Erst unter Christi Kreuz kommen wir heraus aus Vernunftstolz und Selbstgerechtigkeit, zur μετάνοια („Änderung der Gesinnung“). Erst unter Christi Kreuz haben die Menschen erkannt und bekannt: „wahrlich der so litt und so starb, war δίκαιος und Gottes Sohn“! In Sokrates ward nach Plato ein δίκαιος geopfert; in Christi starb nicht nur ὁ δίκαιος, von dessen Qual und Tod Plato weissagt; in Christo starb mehr: ὁ δίκαιος und ὁ ἀγαθός (Rö. 5, 7). Der Justizmord an dem „Guten“, an der heiligen Liebe, vollbracht von römischer Hand auf jüdisches Drängen, gegen Pilati Rechtsgefühl auf Kosten der Wahrheit, bezeichnet den Gipfel der menschlicheu Bosheit. Aber der Höhepunkt ist auch der Wendepunkt; hier hebt die Krisis an; des unschuldigen Heilands Tod wird zum Heile der Schuldigen; denn diese Schuldigen stehen fortan nolentes volentes unter Christi Bann (Matth. 5, 5 „der Sanftmütige wird das Erdreich besitzen, die spröden Herzen überwinden), stehen unter Pauli Wort (Rö. 5, 7): für einen Gerechten, um eines Gerechten willen (etwa für Sokrates) stirbt kaum jemand; aber um des Guten willen, der sein Leben liess für uns Böse, geht wohl mancher in den Tod — innerlich (als Reuiger) und äusserlich (als Märtyrer).

III.

Viele Väter und Scholastiker sahen Christi Incarnation als notwendig an auch abgesehen von der Sünde. Sie sahen in Christo nicht nur den Erlöser und Heiland. Auch als Haupt der Menschheit, als Prinzip und Vollendung des Universums feiern sie ihn und leiten seine Incarnation ab bald aus der göttlichen Weltidee und der göttlichen Würde der Menschheit, bald aus Gottes Weisheit, Liebe, Allmacht, bald aus Christi Erhabenheit und Selbstzweck, der durch das zufällige Eintreten der Sünde nicht alteriert werden durfte. Es ist die alte Reihe von Gesichtspunkten, die in neuer Zeit Dorner und Liebner, Martensen und Rothe, Lange und Ebrard vertraten.

Die deutsche Reformation sah in Christo fast ausschliesslich den Erlöser und Heiland der sündigen Welt. — Die griechischen Väter betonten in Christo vor allem den Propheten, der ὁ σοφός (theoretisch) und ὁ δίκαιος (praktisch) zugleich zum Voll-

ender der Philosophie ward in Lehre und Leben. Die römische Kirche, als Erbin der altrömischen Rechts- und Weltreichsgedanken, feierte in Christo vorwiegend den judex und rex des Universums, eine Auffassung, die sich in den zahlreichen Gemälden des Weltgerichtes (vor und nach Michel Angelo bis herab zu Cornelius) sichtbar ausprägte. Die deutsche Reformation, ausgegangen von dem Ringen der einzelnen schuldbeschwerten Seele um Gnade und Versöhnung, sah in Christo zunächst den barmherzigen Samariter (des unter die Räuber Gefallenen), den guten Hirten (des verirrten Lammes), den Arzt (der Kranken), den für die Sünden seines Geschlechtes sich opfernden Hohenpriester, der Brot und Wasser hat für die in der Wüste Verschmachtenden. Christi Kreuz war für Luther die Signatur jedes Geschöpfes, Kern und Stern der heiligen Schrift wie seines Lebens. Schon in seiner ältesten Psalmenauslegung, vor 1517, sagt er: quis dubitet, crucem Christi esse descriptam et depictam digito in omnibus creaturis, ebendort ego non intelligo usquam in Scriptura, nisi Christum crucifixum; ubique idem semper sapio, quia ubique occurrit idem. Christus als der Gekreuzigte ist ihm Inhalt und kritischer Massstab des Kanons: nur „was Christum treibt" ist ihm evangelisch und kanonisch; Christus d. h. nicht die Historien von ihm, sondern seine beneficia gegen uns. Als Lebenserfahrung bezeugt Luther: „Da mir sonst keine Kreatur hat helfen können, hat mir der Name Jesus (d. i. Heiland) geholfen. Bei dem Namen will ich bleiben, leben, sterben, denn in meiner höchsten Schwachheit, im Schrecken der Sünde, in Furcht und Angst vor dem Tode, in Verfolgung der falschen argen Welt habe ich oft erfahren und gefühlet, die göttliche Kraft, so dieser Name an mir beweiset hat, mich mitten aus dem Tode gerissen und in der grössten Verzweiflung getröstet hat." Erfahren hat Luther, was Petrus (Act. 4, 12) sprach und Suso sang: „Jesu Nam' — ein fester Turm, den nimmermehr zerstört ein Sturm, Jesus, viellieber Herre mein, ein Schirm muss mir dein Name sein." —

„Die Griechen fragen nach Weisheit" (1. Kor. 1, 22): die griechischen Philosophen und Kirchenväter sind Geistesverwandte, Denker und Forscher; sie suchen und hören Pauli Antwort: „Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit" (1. Kor. 1, 30). Die Römer fragten nach Recht und Macht, nach der Willens- und Thatkraft,[1]) und die römischen Kirchenväter hörten Pauli Antwort: „Christus ist uns gemacht zur Gerechtigkeit." Das deutsche Gemüt, das deutsche

[1]) Joh. 18, 31. 33. 36; 19, 6b. 10f. 12a; Matth. 27, 19. 24; Lucas 23, 47.

Gewissen, mehr in die kleine innere, als nach der grossen äusseren Welt blickend, fragt: „was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse?“ und auf diese Gewissensfrage, die als bange Klage aus zerschlagenem Herzen herausklingt, hört der deutsche Christ Pauli Trostwort: „Christus ist uns gemacht zur Heiligung und zur Erlösung.“

Schenkendorf nennt das deutsche Volk „das Volk im Herzen der heiligen Christenheit, das fester alle Schmerzen und alle Freuden hält.“ Tiefer als das deutsche Volk hat wohl keines den Schmerz über die Sünde und die Freude an der Gnade gefühlt; ehe Luther aufschrie „meine Sünde, meine Sünde“ hat das deutsche Volk geseufzt: „wer wird mich erlösen“ und gejubelt „Gott sei Dank durch Jesum Christum“ (Rö. 7, 23 ff). Das bezeugen Mythus und Sage, weltliche und geistliche Dichtung.

Tiefes Weh, Seelennot und Körperpein infolge schwerer Schuld kommen über die Gestalten des deutschen Mythus, der deutschen Sage, über Götter und Helden. Auch die Welt der Götter geht unter, Tod und Verderben brechen in der Götterdämmerung über sie herein, weil auch die Götter nicht frei geblieben sind von sittlichen Fehlern. Im Übermut haben sie das Gold gemordet und so das goldene Zeitalter verscherzt: die Ewigen verfallen den Mächten der Zeit. Untreu und unwahr haben sie den feindlichen Baumeister, den Winterriesen, überlistet und getötet: aus Lokis bösem Rate, dem Samenkorn der bösen That, sprosst ihnen die Ernte des eigenen Todes auf; seit die Asen, die Säulen der Welt, die sittlichen Bande der Wahrheit und Treue lockerten, löst sich leise aber mehr und mehr die Fessel des Fenrirwolfes; die Weltesche zittert und bebt, sie ahnt den nahenden Sturm und den Sturz. — Wie der Göttermythus, so erzählt die Heldensage von furchtbarer Schuld und entsetzlicher Sühne. Auf dem goldenen Horte lastet des Zwergkönigs Fluch; blutig und gleissend schimmert das Gold, aus der Tiefe ist es und in die Tiefe reisst es, wer das Gold sieht und greift, der muss hinunter in Jammer und Tod; der finstere Hagen mordet das Sonnenkind Siegfried, im Widerstreit der Mannen- und Heldentreue ist er Brunhild's „Mann“ und wird Siegfrieds Mörder; in zornigem Trotze überbieten sich Kriemhild und Brunhild, sie stürzen und ganze Völker gehen unter; wie muss Rüdiger kämpfen und leiden: er bringt das furchtbarste Todesopfer; nicht nur des Leibes Leben, sondern der Seele Heil, seine Ehre und sein Ritterwort giebt er preis im Widerstreite der unversöhnlichen Pflichten. — Als Tragödie, innerlich und äusserlich, verläuft und endet die deutsche Götter- und Heldensage: sie zeigt Göttern und Menschen ein Ende mit Schrecken infolge tiefer Schuld und

schwerer Fehler. Wie anders ist der griechische Mythus, das griechische Epos gestimmt: nach buntwechselnden Kämpfen ein fröhlicher Ausgang und glückliche Heimkehr nach freundlich sich lösenden Irrungen, dort ein tragisches Weltgericht, hier eine divina comedia auf Erden! —

Aus der Einfalt in den Zweifel zieht Parsival, aus dem Frieden des Waldes in die wirren Kämpfe der Welt. Aus dem Paradiese der Unschuld, der Kindeseinfalt tritt Parsival in den Zwiespalt des Denkens und Handelns, in die Zwietracht der Welt und des Herzens. Er sucht — lange und umsonst; er findet — spät und nicht durch sich, sondern durch die erlösende Gnade. In seinem Suchen auf den Wegen der Welt, hat er das fühlende Herz verloren, nil admirari ist seine Weisheit; er fragt nicht, als er zum erstenmale die Wunder des Grales sieht, er fragt nicht, als er die Leiden des Amfortas sieht und seinen Jammer hört: kalt und stumm bleibt er vor Gottes Wundern, vor der Menschen Schmerzen; ohne Mitfreude und ohne Mitleid lebt er dahin, ziellos suchend und wandernd, in öder Selbstsucht. Was ihn nachmals rettet aus innerer Verhärtung und äusseren Irrfahrten, das ist ein Charfreitag: an einem Charfreitag lässt ihn Gottes Gnade einkehren bei Trevrecent und „neuen Frieden" finden. Nun hat der Suchende gefunden; anders und mehr fand er, als er suchte: χάριτι σεσωσμένος, οὐκ ἐξ ἔργων.

Ein Charfreitag hat den Parsival gerettet aus seinen Zweifeln. Ein Ostermorgen rettet den Faust noch einmal vor der Verzweiflung, diesem höchsten Grade des Zweifels. Charfreitag und Ostern, diese grössten Tage des Heils und der Erlösung, nach der Evangelisten und Apostel Zeugnis, sind für zwei typische Gestalten des deutschen Geistes (Parsival, Faust), von deutschen Dichterfürsten (Wolfram, Goethe) als die Marksteine, als die Wendepunkte des inneren Lebens gefeiert worden: so ward die klassische Dichtung vielleicht unbewusst, ein „weltliches Evangelium" und ein Bekenntnis zu Act. 4, 11 f. „es ist in keinem Andern Heil und kein andrer Name ist uns gegeben zur Seligkeit, als der Name des für uns Gekreuzigten und Auferstandenen."

Für das Dichten und Denken des deutschen Volkes ist es ferner nicht zufällig, dass die Portale zu drei Perioden der deutschen Litteratur uns dreimal das Bild Christi zeigen und zwar als des Heilandes, des Erlösers. Heliand, Luthers Bibelübersetzung und Volkspredigt, Klopstocks Messias bezeichnen drei Höhenpunkte des deutschen Geistes, der deutschen Sprache. Weil natürliches Schuldgefühl und persönliches Erlösungsbedürfnis von alters her

im deutschen Herzen die praeparatio evangelica bildeten, so ward der Mund der grossen Volksredner von selbst zum Herold der evangelischen Wahrheit, wenn neue Zungen in neuen Sprachen redeten.

Doch genug hiervon. Als Resultat steht wohl dies fest. Römische Gedanken an die Weltbeherrschung, somit Christi Erfassung als Weltkönig lagen dem deutschen Volke zumeist fern, denn die Zerrissenheit der Stämme hat in heidnischer[1]) und christlicher Zeit die deutsche Königsmacht und Einheit geschwächt; und die romantische Verbindung des römischen Kaisertitels mit der deutschen Nation war eine geschichtlich unhaltbare, für Deutschlands Fürsten und Stämme unglückliche Idee, die viel kostete und wenig brachte. Die griechische Auffassung des Christentums als der vollendeten Philosophie, Christi Erfassung als Inbegriff aller Weisheit und Erkenntnis lag dem deutschen Volke ebenfalls fern, so lange es Elementarschüler des Aristoteles und des Cicero blieb. Dagegen führte es seine Geschichte, seit 200 v. Chr. eine Ilias voller Kämpfe ohne bleibende Erfolge, seit 1400 n. Chr. eine Odyssee der Wander- und Irrfahrten, ebenso seine düstere Natur, ein langer Triumph des Winters über den kurzen Sommer, wie er aus der Götterdämmerung und der Nibelungen Not uns entgegenklingt, zu dem, der da spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben; zu mir kommet, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken“.

Die bedeutendste Bekenntnisschrift der deutsch-evangelischen Kirche, die Confessio Augustana, ordnet nicht zufällig ihre ersten drei Hauptartikel also: Gott, Erbsünde, Gottes Sohn. Absichtsvoll führt sie von Gott über den gefallenen Menschen zum Erlöser. Absichtlich stellt sie die Sünde zwischen Gott und Christus, um diesen als Hohenpriester der gefallenen, von Gott abgefallenen Welt, als Heiland und Erlöser zu bezeichnen. Joh. 1, 1—3 führt von Gott durch den Logos zur sündlos geschaffenen Welt, ähnlich wie Gen. 1; aber die Augustana setzt in Gen. 3 ein: ihr erster Artikel ist de deo — die Thesis, ihr zweiter ist de peccato — die Antithesis, ihr dritter de filio dei — giebt die Synthesis (Versöhnung, Erlösung). —

Wohl hat und verehrt auch die katholische Kirche den Crucifixus: das bezeugen die zahllosen Kreuze an den Scheidewegen, Strassen und Märkten, das bezeugt der Herz-Jesu-Kultus (begründet von Franz v. Sales † 1662). Aber dieser römische Kultus ist fast nur mystische Versenkung in Jesu Wunden, Schwärmerei und Rührung nach Art der wei-

---

[1]) Tacitus, Germ. 33 duret gentibus certe odium sui.

nenden Töchter Jerusalems, fast ganz passiv, ohne Weckung der sittlichen Energie. Das katholische ecce homo ist thränenreiche Sympathie; das evangelische ecce homo bedeutet und fordert Antwort auf Christi Frage: „das that ich für dich, was thust du für mich?“ Der evangelische Glaube an den Heiland und Hohenpriester unserer Seele ist nicht nur mystische Hingabe, sondern zuerst sittliche That; nicht nur Erschütterung des Gefühls, sondern vor allem Weckung der Einsicht in unsre Schuld und Stählung des Willens zur μετάνοια (Änderung des Sinnes); nicht nur passives Hinsterben unter Christi Kreuz, sondern aktives sich Einleben in Christus, Nachleben Christo (Galt. 2, 20; 2. Kor. 5, 19—21. 17). Christi Kreuz soll uns zum Lebensbaum werden, dem Früchte des Lebens, Früchte der Gerechtigkeit nicht fehlen dürfen.

Wie keine andere Christologie ist die deutsche reformatorische praktisch und pädagogisch. Was uns frommt „in dieser unsrer Zeit“, in der Gegenwart voll Irrtum und Schuld; was uns zum Frieden dient im Unfrieden des Gewissens, zum Heile im oft heillosen Leben der Welt, das bietet sie: Christum als Heiland, Versöhner, Hohenpriester. Was sie bietet, ist „das Eine, was not ist“ — jetzt und uns allen. — Andre Konfessionen nehmen die Zukunft voraus. Sie lüften den Mantel des Propheten, des Königs, um die göttliche Weisheit und Herrlichkeit zu sehen. Aber für jetzt ist es uns genug und not, dass wir den Hohenpriester haben, der einst den Vorhang uns heben soll vom Allerheiligsten hinweg, dass die Augen uns hell und die Herzen uns leicht werden (Röm. 5, 1 ff.; 1. Kor. 13, 12).

Christum, als den grössten Propheten, grösser als Moses und Elias (Matth. 17, 1 ff.), als den Logos Gottes, der die höchste Offenbarung von Gottes Wesen und Willen in sich trug und uns aussprach, ihn **werden** wir ganz erst verstehen können, wenn **einst** das Stückwerk menschlicher Erkenntnis, das irdische Stammeln vor den Geheimnissen der Gottheit, wenn das Kindesalter unseres Denkens und Lebens (1. Kor. 13, 9—12) hinter uns liegt. Alle Christen in allen Jahrhunderten stehen unter des Meisters Wort (Joh. 16, 13): „Ich habe euch noch viel zu sagen, ihr aber könnt es jetzt noch nicht tragen.“ Noch verstehen wir ihn nicht. Von ferne nur ahnen wir jetzt, was sein gewaltiges Selbstzeugnis „Ich bin's“ in sich birgt; einst sollen wir ihn sehen von Angesicht zu Angesicht, und dann erst nach den Führungen und nach den Gerichten Gottes, den uns unbegreiflichen und doch heilsamen, jubeln wir auf im höhern Chor: „Welch' eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis“ (Röm. 11, 33—36).

Christum als den König der Welt, als den Logos, der die be-

wegende Seele und den Pulsschlag der Ewigkeit in der Zeit bildet, ihn **werden** wir ganz erst verstehen, wenn die „herrliche Freiheit der Gotteskinder“ einst offenbar wird auch an uns. Zur „Herrlichkeit“ dürfen wir jetzt noch nicht eingehen; noch sind wir nicht frei von Sünde, noch sind wir Knechte; wir gleichen dem älteren Sohne in Luc. 15, 26 ff., der nur im Hofe und nicht im Hause steht, grollend dem begnadigten Bruder und voller Vorwürfe gegen den Vater, am liebsten und ersten redend mit den Knechten draussen; noch sind wir nicht „das königliche Priestertum“, das Christi Tugenden verkündigt im eigenen Leben (1. Petr. 2, 5. 9); noch sind wir nicht „lebendige Steine“ am Geistesdome Gottes, von denen jeder das Kreuzeszeichen Christi und die Inschrift trägt Domini (als genit. sing., ja nicht als nomin. plur.). „Des Herren“ müssen wir werden, gesinnet sein wie er, ehe wir zu seiner, zu unserer Herrlichkeit kommen können. Nur eine Krone haben wir verdient, die Dornenkrone; fern vor uns schwebt die Ehrenkrone, das Kleinod der himmlischen Berufung; noch ergriffen wir sie nicht; jagen wir ihr nach? (Phil. 3, 13 ff.)

Die Offenbarung Christi als des Logos (als des Propheten, der in alle Wahrheit leitet, als des Königs, der die Welt leitet und richtet durch seine Macht und Gerechtigkeit) liegt vor uns und über uns: vor uns in der Zeit und über uns im Verständnis. Aber: die Offenbarung Christi als des Heilandes und Hohenpriesters ist uns für jetzt gegeben; durch sie wird unser Erdenleben zur angenehmen Zeit, zum Tage des Heiles. Den Heiland, den Hohenpriester können wir auch jetzt schon verstehen; erfahren und inne werden können wir sein Gnadenwort als eine Befreiung, als eine Stärkung. Wird Christus nicht jetzt, zuerst unser Hoherpriester, Versöhner, Erlöser: so werden wir nie zu seiner Herrlichkeit, nie in alle Wahrheit kommen; der „Weltkönig“ bleibt strafender Richter und „der Prophet“ hat wohl Lehre und Züchtigung für uns, nicht aber die künftige Seligkeit. —

Fragt man, ob die evangelische, reformatorische Christologie das ganze Christusbild zeige und es gleichmässig ausführe, so ist zu sagen: „Nein“; so wenig wie das Christusbild anderer Konfessionen die volle Sonne, sondern nur Strahlenbündel der Sonne zeigt: die griechische Kirche verkündete in erster Linie den, der die volle **Wahrheit** ist und sein wird, die römische den, der die höchste Macht und **Herrlichkeit** hat und haben wird, unsre Kirche den, der die **Gnade** ist und **jetzt** uns den Weg zeigt zum ewigen Leben. Die volle Wahrheit ist noch nicht für uns: selbst Moses sah Gott nur in der Wolkenhülle, vom Rücken her; die Entschleierung des himmlischen Christus-

bildes ertrügen wir Schuldbeladenen nicht, wir müssten erschrecken und vergehen vor solcher Majestät; wenn (Jes. 6, 3 ff.) selbst die Seraphim, die Lichtengel Gottes, geblendet von seinem Strahle, ihre Augen verhüllen, „wie sollten unsre Fleischesaugen, die der verhassten Sünde Macht mit ihren Schatten trüb gemacht, sein helles Licht zu schauen taugen"? Was wir jetzt brauchen, und was wir jetzt tragen können, das ist die Hand der Gnade, die Segenshand des Gekreuzigten. Was uns die reformatorische Christologie bietet, das ist das Kleinod aus dem Schilde des Riesen. Sie zeigt uns zuerst Christi Herz, dann erst sein weises Haupt und seine göttliche „Gestalt" (Phil. 2, 6). Christi erbarmendes Herz, das grösser ist als unser bald trotziges, bald verzagtes Herz, das ist „das Eine was not ist" jetzt und uns allen.

Nicht das ganze Christusbild zeigt uns unsre Kirchenlehre in gleichmässiger Ausführung, wohl aber seine rettenden Hände und sein erbarmendes Herz. Was die Bibel nur andeutet vom Logos als dem Mittler der Weltschöpfung und Weltvollendung, was sie weissagt von Christi Herrschaft über alle Stufen der Geisterwelt, das gleicht den Alpengipfeln, die blendend, leuchtend, aber unfassbar, unnahbar hineinragen in den himmlischen Äther. Was unsere Kirche betont, Christi Hohenpriestertum, das gleicht den mittleren Höhen der Alpenlandschaft, die erhaben über den Abgründen, zugänglich für alle das blühende Leben zeigen in tausend Formen, in sicherem Frieden. Jene Gipfel sind kaum für Einzelne, diese Segensauen sind für alle; jene bringen Gefahr, diese Kraft und Gesundheit. — Die Logosidee der Philosophen, die Logosperson des Apostels gleicht mehr dem Nordlicht, als der Sonne: sie glüht und glänzt in heiliger Grösse, ein wunderbares Geheimnis für Himmelshöhen und Erdentiefen, aber sie lässt kühl, denn sie wärmt nicht das Herz, sie befruchtet nur den Kopf; sie entflammt nur das Gefühl und nicht den Willen. — Christus als Logos ist der Polar- und Centralstern für alle Himmelssysteme, recht eigentlich „das Licht der Welt"; aber als Hoherpriester ist er uns, was die eine kleine Sonne ist für unser Planetensystem: was kümmerten uns die Lichter des Weltraumes, die fernen Riesensterne der Milchstrasse, wenn wir nicht nahe bei uns den einen Stern hätten, die Sonne, als Quelle unseres Daseins?

Was für den sterbenden Moses der Blick war ins heilige Land, hinüber ans andere Ufer des toten Meeres, das ist für uns der staunende, anbetende Blick auf den Logos Gottes und auf die jenseitige, schönere Welt. Aber was der Nebo dem Moses war, ein Felsen des Heils und die Höhe seines Lebens mitten im Tode, das ist uns der Erlöser: auf ihn sollen wir unser Haus bauen. Der Blick in das jenseitige heilige

Land war für Moses der letzte Lichtblick am Feierabende; aber nicht dieser entzückende Blick in die Weite hat seine Seele gerettet vor Satans Griffen, sondern Michaels Schild und Schwert: für uns ist das Tröstliche von Christi Nähe in unserer Todesstunde. Nicht das ist für uns die Hauptsache, dass jenseits des toten Meeres ein heiliges Land liegt, sondern dass Einer uns hinüberhilft über die unheimliche Kluft.

Noch ein letztes Bild. Die Kuppel von St. Peter zeigt den mächtigen Weltkönig, den zürnenden Weltrichter; von oben her dringt prophetisch das Himmelslicht ein, eine Weissagung der zukünftigen Stätte; aber unten im Schiffe steht der Hochaltar, die Opferstätte des sündlosen Hohenpriesters. Hierher gehören wir. Damit wir einst Christi Licht und Gericht ertragen können, muss uns der Gekreuzigte zuvor unser Kreuz abnehmen.

Man kann es beklagen, dass unsere Kirche und unsere Zeit nicht im stande ist, so vom Verbum Dei zu predigen, wie die Väter, Scholastiker, Luther. Auch Luther und seine Zeit noch sah in Joh. 1, 1—3 nicht eine so entlegene Gedankenwelt, wie unsere Zeit und unsere Predigtweise. Letztere betont fast nur: „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“, mehr Zerrbild als Abbild des Göttlichen; sie stellt den Gedanken zurück, dass alles Vergängliche doch auch und doch noch ein Gleichnis ist des Ewigen. Das ist ja der tröstliche Sinn in Christi Gleichnissen: das Kleine, Irdische erheben sie zum Sinnbild und Abbild des Höchsten, das arme Erdreich ist Sinnbild und Weissagung des Himmelreichs geworden. Die Logoslehre, jener gewaltige Accord, den Joh. 1, 1—3 anschlägt, hat etwas wunderbar Schönes und Grosses. In diesem Accorde klingt die uranfängliche Weltharmonie (Gen. 1,31) fort und bildet den Grundton auch in den Disharmonieen der gefallenen Welt. Fehlt dieser Ton etwa ganz in der evangelischen Kirchenlehre? Nein. Das Wort von der Versöhnung und Erlösung, die Predigt vom Heiland und Hohenpriester der Sünder lassen in ihrer Art den Logosgedanken auch, wenn nicht ganz ausklingen, so doch erklingen. Was ist der Logos der Philosophie und Offenbarung anderes, als Gottes der Welt zugekehrtes, sie schaffendes und erhaltendes Wesen? was ist der λόγος und νοῦς bei Philosophen und Kirchenvätern anderes, als Gottes der Welt immanente Weisheit und Wahrheit? Und was ist die Sünde anderes, als das Irrationale, das ethisch Unvernünftige, das sittlich und dialektisch Unlogische in der Welt? Im Hohenpriester Christus wirkt auch der Logos: wie die Sonne die irdischen Nebel niederkämpft, so überführt und überwindet der νοῦς und λόγος Gottes die Sünde, dieses Irrationale und (im weitesten Sinne) Unlogische in der Welt. Als Entelechie des Weltalls führt der Logos bei der Schöpfung wie bei der Erlösung der Welt die auseinander

strebenden Weltatome zur Weltharmonie, er schliesst sie zusammen zu einem geheiligten Organismus, zum σῶμα Χριστοῦ. Leiblichkeit in diesem höchsten Sinne ist das Ende der Wege Gottes (Röm. 12; 1. Kor. 12); die Kirche ist σῶμα Χριστοῦ jetzt schon; ideell heisst sie ὁ Χριστός (1. Kor. 12,12), sofern Christi Geist ihr Leben ist und weil die wahre Kirche eine wenigstens teilweise Inkarnation Christi, den Tempel des heiligen Gottesgeistes bildet (Eph. 2,21 ff.; Matth. 28,20; Joh. 16,12 f.); σωματικῶς (in den irdischen Schranken) ist das Pleroma der Gottheit wirksam in Christi Leib, seiner Kirche auf Erden.

Eine vielumstrittene Frage ist hier zu berühren, die nach der ἀποκατάστασις πάντων. Man braucht diese Worte aus Act. 3, 21 nur zu nennen, um alsbald Achäer und Troer in Harnisch zu bringen. Ich urteile: „die Wiederbringung aller ist biblisch, daher Wahrheit; für uns aber ist sie nur ein Theologumenon, nicht Kerygma; sie gehört in die theologische Spekulation, nicht auf die Kanzel; rechtverstanden ist sie ein Strahl der Liebe, die alles glauben und hoffen lässt; missverstanden ist sie ein gefährliches Irrlicht für Denken und Lebensführung; wie die Bibel sie nur streift und ahnen lässt, so haben auch wir unseren Glauben nicht auf diese ferne, einsame Höhe zu gründen.“ Nur unter starken Einschränkungen also trete ich für die restitutio omnium in integrum ein. Aber diese Heimführung des Weltganzen zu seinem göttlichen Ursprunge, diese Begnadigung als innere Überführung und Bekehrung, als sittliche Erziehung und Überwindung auch der Bösen ist mir die unabweisbare Konsequenz der Logoslehre. Der das A war, wird auch das O sein (Offbg. 22, 13); das letzte Wort wird nicht die Sünde, sondern Gottes Logos haben; sein cogite intrare wird Ohren und Herzen ihm öffnen; die Weltsymphonie beginnt mit der Weltharmonie, sie wird nicht enden in unversöhnten, gewaltsamen Disharmonien, sondern mit dem soli deo gloria aller; „am Anfang“ leuchtet Gottes Licht auf als Morgensonne der Welt, dann füllen die trüben Wolken des Irrtums und der Schuld den langen Tag der Geschichte, „doch um den Abend wird es licht“ (Sach. 14): auf dem letzten Blatte der Bibel betet Christi Braut, die Menschenseele „komm, Herr Jesu“, und sie darf das Wort der Hoffnung hören: „ja, ich komme bald!“ Wenn dieses „bald“ sich erfüllt? Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag; und auch für die geschaffenen Geister, die irrenden und suchenden, aber doch ewigen, enden die Wege nicht nach 70—80 Erdenjahren. Paulus sieht Röm. 11 sein Volk Israel, diesen verlornen „Sohn“ Gottes, der sich selbst enterbt hat, wieder heimkehren dereinst, und dieser Letzte wird wieder der Erste, der Letzte im Ergreifen des Heils und des Heilands wird ihm wieder der Erste in seines Vaters Liebe,

auch dieser Ahasver wird zum verlornen Sohne, der noch in sich schlug und zu seinem Vater ging. Lassen nicht Christi und Pauli Worte (Luc. 15, 11ff.; Röm. 11), die das Herz bilden im Evangelium und in den Episteln, dessen der die Welt (1. Joh. 4, 9) und des Apostels, der sein Volk liebte (Röm. 9, 2ff.) bis zum Tode, lassen diese Worte nicht den Gedanken, die Hoffnung zu, dass einst — einst auch die heute noch verlorensten Söhne Gottes sich werden finden, mit Gott versöhnen und innerlich heimführen lassen, dann, wenn sie bekennen müssen, „welch eine Tiefe des Reichtums, wie unbegreiflich sind Gottes Wege, wie unerforschlich Gottes Gerichte"? Vincet vel malos pertinax dei amor. Es war die betende und fürbittende Liebe, die alles glaubt und alles hofft für alle, die manche Väter (z. B. Gregor von Nyssa) zu dem kühnen Satze führte: selbst Satan werde einst wieder Gottes Kind werden, nicht etwa passiv und durch einen Gnadenspruch Gottes, sondern rezeptiv und aktiv durch Gottes Leitung und Erziehung, durch innere Erfahrung von Gottes Gerichten und Weisheit; so werde Gott einst alles sein in allen (1. Kor. 15, 28); die „Wahrheit" des Sohnes, des Logos werde einst alle frei machen (Röm. 8, 32. 36), anfangs nolentes, je länger desto mehr volentes; Gottes höchster Triumph ist, dass sein Herz, grösser als unser Herz, den Sieg behält zu unserem Heile. — Unser Äon, unsere Zeit endet sicher mit dem Weltgericht, das Matth. 25 geschildert und von Michel Angelo gemalt ist; aber die Schrift kennt αἰῶνας, Plural (nicht Dual), und sie sind die hohe Schule der Geister, die endlich — endlich vielleicht alle zur Reife, zu Gott bringt. Sollte die Sünde — a priori möglich (in der Freiheit des Menschen), a posteriori wirklich (durch den Fall) —, sollte die Sünde in und für Ewigkeit Gottes Zirkel stören und zerstören, so dass kein Schlussaccord die Weltsymphonie zu ihrem Anfang zurückleitete? — Dante hat seinem Inferno die Inschrift gegeben: „Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren"; das ist der Ernst von Matth. 25, für uns, für den gegenwärtigen Äon. Doch Dante lässt, tiefsinnig und vieldeutig, auch die Liebe mit sein unter den Baumeistern der Hölle; fällt vielleicht von den Steinen, welche die Liebe einsetzte in das Höllenportal, ein matter Lichtschein, ein letzter Strahl der Gnade bis hinab in die tiefsten Höllenkreise? und wird dieser letzte Strahl der Gnade doch noch einst zum Lichtblick, zum rettenden Stern für die Verlorenen?

In die Hölle ist Christus hinabgestiegen als Geist, um an Geistern seine Mission zu erfüllen. Zur Erde kam Christus als Mensch, um die Menschenkinder zum Vater zu rufen erschien „des Menschen Sohn". Also: die Erscheinung des Logos ist verschieden, je nach dem Kreise, in den er eintritt. Zum Schlusse sei daher noch die Frage berührt: utrum ve-

nisset Christus, etiam si Adam non peccasset? Ich meine: venisset Christus, aber dann nicht als Mensch, nicht ἐν σαρκί, er brauchte ja dann nicht als „Erlöser" zu kommen, als exinanitus;[1]) sondern er wäre gekommen in einer höheren, reineren Gestalt, vergeistigt und verklärt, etwa im Auferstehungsleibe. — Wäre die Welt geblieben wie sie war (Genes. 1, 31) κόσμος (d. i. Offenbarung von Gottes Macht, Weisheit, Güte), mundus (rein, fleckenlos), dann hätte die Logoserscheinung am Dome des Universums die hehre Kreuzblume gebildet, des Gottesdomes Krone und Abschluss. Nun ist die Welt gefallen, in Trümmer fiel der babylonische Turm des Hochmuts und der Selbstsucht; ihrem Könige nach fiel die Schöpfung in äusseren Unfrieden, in innere Unruhe. Und nun kam Christus — nicht als hehre Kreuzblume des vollendeten Domes, sondern als Eck- und Grundstein der neu aufzuführenden „Behausung Gottes im Geiste"; aus den Tiefen unsrer Schuld hebt Christus der Eckstein, schützend und stützend, die Kirche himmelan. — Auf diesem Felsen des Heiles sollen wir uns erbauen als lebendige Steine; auf diesem Grund- und Eckstein sollen wir gründen unser Leben, unsere Häuser, unsere Gemeinden. Das sollen wir jetzt! Jetzt brauchen wir den Erlöser, nur ihn; brauchen wir jetzt ihn recht, dann sehen und hören wir wohl einst des Logos Majestät und Weisheit, die wir jetzt nur ahnen, aber die wir jetzt noch nicht tragen könnten. — Viel hat er uns auch jetzt noch zu sagen, viel für Herz und Leben, als Erlöser und Heiland; jetzt sehen wir ihn nur durch einen Spiegel und hören ihn im dunklen Worte. Einst aber, das ist unser Gebet und Glaube, sollen wir ihn sehen von Angesicht: der Vorhang wird fallen vor dem Allerheiligsten und wir werden ihn sehen, wie er ist, in Herrlichkeit und in Majestät, in Weisheit und Seligkeit!

---

[1]) Zur exinanitio Christi gehört auch die Sprachform des Neuen Testaments; das neutestamentliche Griechisch ist ein vielfach unscheinbarer Mantel, der den König der Wahrheit in Knechtsgestalt zeigt. Vergl. Blass, Gramm. des neutest. Griechisch 1896.

Die Taufe Jesu.

Von

Oberpfarrer Prof. **Kanig,**

Pulsnitz.

In dem zwölfjährigen Jesus im Tempel war, gleichsam blitzartig, die Erkenntnis aufgeleuchtet, dass Gott in einzigartiger Weise sein Vater und er sein Sohn sei. Fortan ist sein Innenleben die Ausbildung und Aneignung dieses Gottesbewusstseins und Sohnesbewusstseins, die Gotteserkenntnis und die Selbsterkenntnis, und auf diesem Grunde das Verständnis für die alttestamentliche Prophetie und die immer mehr zum Durchbruch kommende Erkenntnis, dass er selber der gottverheissene göttliche Heiland und Erlöser sei. So gilt auch in der Entwickelung des Menschensohnes das Wort, welches der Dichter von der geistigen Entwickelung der Menschenkinder gesagt hat: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Der die Gottheit und Menschheit in einem vereint, die Gottheit von seinem himmlischen Vater, die Menschheit von seiner menschlichen Mutter ererbt, musste doch im Stande seiner Erniedrigung in heissem Ringen und ernster sittlicher Arbeit sich beides aneignen, um es zu seinem Eigentum zu machen. Dieses Ringen musste wieder seinen Abschluss finden in einem höchsten, frei gefassten Entschluss, das zu sein als was sich Jesus erkennt und in seiner erworbenen Gottmenschheit den klar erfassten göttlichen Ratschluss der Versöhnung zu vollziehen. Diese höchste Erkenntnis seiner selbst und seines Berufs bedurfte aber auch der unzweifelhaften Bestätigung seines himmlischen Vaters, um zu der Gewissheit zu werden, die sich durch nichts weder im Himmel noch auf Erden in dem einmal gefassten Entschluss irre machen lässt. Das ist die nächste Bedeutung der Taufe Jesu im Jordan.

Grosse Ereignisse haben ihre Vorboten, grosse Männer ihre Vorläufer, grosse Wendepunkte in der Geschichte ihre Gottesglocken, die sie einläuten und den verschlossenen Ohren die Nähe Gottes in Gnade oder

Gericht verkündigen. So hat vor allem die Fülle der Zeit ihren hellen Posaunenton, ihr volltönendes Geläut in der Busspredigt am Jordan, und der grösste Wohlthäter der Menschheit, der grösste Mann der Weltgeschichte, Jesus, seinen Vorläufer und Wegbereiter in dem Bussprediger Johannes. Wir können uns heute kaum eine Vorstellung machen von diesem grossen Buss- und Bettag, den Israel an den Pforten des neuen Bundes in der Jordanwüste zu den Füssen seines grössten Propheten gefeiert hat. Alle die Tausende, die dort zusammenströmten, standen unter dem Herz, Geist und Gewissen gleichmächtig bewegenden Bewusstsein: der Messias kommt, das Reich kommt, das Gericht kommt, darum beugen sich alle, Vornehme und Geringe, und lassen sich unter der Hand des Täufers in das Jordanwasser tauchen, ein Symbol der Reinigung des ganzen Menschen um der Sündenvergebung und des messianischen Heils teilhaftig zu werden. Die Johannestaufe ist nach der eigenen Erklärung des Täufers eine Wassertaufe zur Busse und zur Vergebung der Sünden. Sie bewirkt die Sinnesänderung noch nicht, macht den Täufling noch nicht rein, vergiebt die Sünden noch nicht, aber fordert zur Reinigung des Lebens auf, verpflichtet zur Lebenserneuerung und Sittenreinheit und zielt so auf die anbrechende Sündenvergebung im Himmelreich.

So ist die Taufe des Johannes, wie der Täufer selbst, vorbereitend auf das Heil. Der von Johannes Getaufte versprach ein neues Leben anzufangen in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Aber je ernster er es mit diesem Versprechen nahm, um so gewisser musste er zu der schmerzlichen und demütigenden Erkenntnis kommen: ich kann nicht leisten, was ich versprochen habe. So weist die Johannestaufe auf die christliche Taufe, die das wirklich giebt, worauf jene zielt, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Und der Bussprediger weiss das, dass er bei aller gottgeschenkten Grösse und Geistesfülle nichts weiter ist als die Stimme des Predigers in der Wüste mit der Aufgabe, dem Herrn den Weg zu bereiten, dass er nicht wert ist, dem, den er verkündigt, die Riemen seiner Schuhe aufzulösen, dass seine Taufe ihre Vollendung und Erfüllung finden wird in der Geistes- und Feuertaufe des Messias. Der wird auch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen, so verkündigt er von dem Kommenden, das heisst, der Messias wird alle, die in seine Gemeinschaft eintreten, eintauchen in den göttlichen Lebensgeist, den er mitteilt, also dass sie wirklich neu werden an dem inwendigen Menschen, eine neue Kreatur, geschickt das neue Leben des Geistes wirklich zu leben. Wer aber von dem göttlichen Lebensgeist sich nicht durchdringen lassen will, der wird von dem Feuer des göttlichen Strafgerichts verzehrt werden. Das ist die Feuertaufe.

Der Bussprediger schaut die grosse Entscheidung und den, der sie herbeiführt, den Messias und Bringer des Reichs, wie er die Worfschaufel in seiner Hand hält, um die Tenne des Reiches Gottes zu fegen, die Würdigen und Wohlgeschickten zu sammeln zur verherrlichten Gottesgemeinde, die Unwürdigen auszustossen und dem göttlichen Strafgericht zu übergeben. Mit dem einen Auge blickt der Prediger auf das Volk in seiner Heillosigkeit und Verderbtheit, mit dem andern auf den kommenden Messias und sein Heil, und mit der ganzen Glut eines echten Theokraten und rechten Patrioten ruft er das Gottesvolk zu seinem Heiland und Erlöser: „Thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen."

Da kommt unter denen, die die Taufe begehren, auch Jesus von Galiläa. Dem Täufer sinkt die Hand und sein Taufgeschäft kommt ins Stocken. Unbedenklich hat er bisher alle getauft, die seine Taufe verlangten, denn sie waren als Menschen alle Sünder und mussten darum, wenn sie in das Himmelreich wollten, den Gott geordneten Weg der Busse gehen. Aber aus diesem Jesus leuchtet ihm bei aller Demut, in der er sich naht, doch eine solche Hoheit und Sittenreinheit entgegen, dass sich hier das erste und einzige Mal der Gottgesandte Täufer vor einem Täufling beugt und ihn mit der Wassertaufe zur Busse zu taufen sich weigert. Wenn nun doch Jesus auf der Taufe besteht und der Täufer sie ihm erteilt, so fragt es sich: in welchem Sinn und Verständnis begehrt und empfängt Jesus die Johannestaufe? in welchem Sinn und Verständnis erteilt sie ihm Johannes? welche Bedeutung hat sie für Jesus, welche für Johannes?

Klar ist zunächst eins, dass Jesus die Taufe nicht in dem gewöhnlichen Sinne, nach welchem sie die Sündenerkenntnis und das Sündenbekenntnis voraussetzt und die Busse und Vergebung der Sünden zum Ziel hat, verlangt haben kann, denn sein Leben hatte von Anfang an schweigend gerufen: Wer kann mich einer Sünde zeihen? Und wenn der Täufer vor dieser sittlichen Hoheit und Lebensreinheit sich beugend, zunächst abwehrend spricht: Ich bedarf wohl, dass ich von dir getauft werde, und du kommst zu mir? und nachher doch die Taufe vollzieht, so muss auch der Täufer diesem Täufling die Taufe in einem andern Sinne und Verstand erteilt haben, als allen übrigen. Klar ist auch nach den evangelischen Berichten, dass die Taufe Jesu für den Täufer wie für den Täufling, für Johannes wie für Jesus eine eigene und tiefe Bedeutung hatte. Das Taufwunder ist für beide. Für beide thut sich der Himmel auf, senkt sich der Geist hernieder in sichtbarer Gestalt, ertönt die Gottesstimme aus dem geöffneten Himmel: Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. (Synoptiker, vergl. mit Joh. 1, 32.) Wenn

Johannes zu den Juden sagt, dass er Jesum nicht gekannt habe, (Joh. 1, 33) und nach der Taufe Jesu in klarer Erkenntnis von seinem grossen Täufling zeugt, dass er vor ihm gewesen (Joh. 1, 27) und ihn das Gotteslamm nennt, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), so muss er in der Taufe eben durch das Taufwunder Jesum als den erwarteten Messias erkannt haben. Was ihm durch die Betrachtung dieses Jesus von Galiläa — er sieht ihn offenbar nicht das erste Mal — und durch das Studium der Propheten, vielleicht auch durch die Erzählung seiner Mutter Elisabeth über die Wunder, welche die Geburt dieses Jesus eingerahmt, zur Wahrscheinlichkeit geworden, das wird ihm durch die Taufe Jesu zur Gewissheit: Jesus ist der Messias und zwar in dem von dem Propheten Jesaias vorausgeschauten tiefsten Sinne, dass er die Sünden der Welt auf sich nimmt und so die Schuld tilgt, welche die Menschheit von ihrem Gott trennt. Wie einst Johannes im Mutterleibe sich der Mutter seines Herrn entgegenbewegte, so bezeugt ihm jetzt, als Jesus zu ihm tritt und die Taufe begehrt, die Stimme des Geistes: dieser ist's. Darum wenn er ihm, ob auch zögernd, auf sein Verlangen die Taufe erteilt, so erteilt er sie ihm nicht als die Taufe der Busse und Vergebung der Sünden für das Himmelreich, sondern als die Weihe für seinen messianischen Beruf, das Reich zu bringen, die Schuld zu tilgen und die Lebenserneuerung wirklich zu vollziehen. Er hat die Geistesoffenbarung erhalten, dass über welchen er sehen wird den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, derselbige es sei, der mit dem heiligen Geiste taufet. Er hat es gesehen und nun zeugt er von diesem Jesus, dass er sei Gottes Sohn. (Joh. 1, 34.[1])

Das weist uns auch den Weg, in welchem Sinn und Verstand Jesus die Taufe begehrt und empfängt und was sie für ihn bedeutet. Jesus hatte sich zu dem einzigartigen Gottesbewusstsein und Sohnesbewusstsein hindurchgerungen und den Entschluss gefasst, als der sündlose Gottmensch für die Sünder einzutreten als ihr Heiland und Erlöser. Als der Gottes- und Menschensohn weiss er sich als den Bringer des Gottesreichs. Der gottgeordnete Weg zu diesem Reiche ist aber der Weg der Jo-

[1]) Das Taufwunder ist nach Joh. 1, 32 wesentlich auch für den Täufer. Er hatte dem Volke von dem Kommenden gepredigt, dass er sie ἐν πνεύματι ἁγίῳ taufen werde (s. Mt. 3, 11; Marc. 1, 8; Luc. 3, 16). Der Geistesbesitz gehört wesentlich zu dem Messiasbild des Propheten. Auf dem Messias ruht der Geist des Herrn (Jes. 11, 2), der Herr hat ihm seinen Geist gegeben (42, 1), ihn damit gesalbet (62, 1); der Herr verheisst seinem Volke einen neuen Geist (Hos. 11, 19; 36, 26f.; 37, 14), er will seinen Geist ausgiessen über alles Fleisch (Joel 3, 1ff.), will seinem Volke ein neues Herz geben (Hos. 11, 9). Die sittliche Wiedergeburt kommt durch den Geist des Herrn, den der Messias hat ohne Mass (Jes. 11, 2). Da nun der Mittler und der Herr am

hannestaufe, der Weg der Demut und Beugung vor Gott, des Gehorsams gegen den heiligen Vaterwillen. Der Herr geht diesen Weg. Es gebühret uns, so sagt er zu dem abwehrenden Täufer, es gebühret uns πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, das ist, alles was zur Ordnung des Reiches Gottes gehört, dir, mein Vorläufer und Wegbereiter, mich durch die gottgeordnete Taufe für meinen Beruf zu weihen, mir, mich unter deine Taufe zu demütigen; zwar nicht als Sünder, wohl aber als der Heiland der Sünder, der ihre Sünden zu tragen, unternimmt, nicht als einer, der der sittlichen Erneuerung bedürftig wäre, sondern als der, der in seiner Person den Sündern die sittliche Wiedergeburt wirklich bringt. Der Schlüssel, der uns das Geheimnis der Taufe Jesu aufschliesst, ist das Wort des Apostels: Er erniedrigte sich selbst (Philipp. 2, 8). Für seine Person bedurfte der Herr dieser Beugung nicht, denn er war ohne Sünde, aber er erniedrigte sich für uns. Sein Kindesleben in dem ärmlichen Vaterhause zu Nazareth war eine unbewusste Erniedrigung, in welcher allmählich das Bewusstsein seiner göttlichen Hoheit erwachte. Und im vollen Bewusstsein dieser Hoheit, die er als Zwölfjähriger im Tempel mehr ahnte, als klar erkannte, sowie in der klaren Erkenntnis seines Heilandsberufes naht er dem Täufer, um in dem Wasser der Taufe das Urteil der Sünder über sich zu empfangen. In dem Augenblick, in welchem Jesus unter der Hand des Täufers in das Wasser seiner Taufe taucht, tritt er ein in die Reihe der Sünder, deren Heiland er zu werden sich entschlossen hat und nimmt auf sich ihre Last in selbstverleugnendem Gehorsam gegen den heiligen Willen seines Vaters und aus freiem Entschluss der Liebe, die sich zu dem Sünder neigt. Der Sünde Sold aber ist der Tod. So schaut die Taufe Jesu in ihrem letzten Sinn und Verstand auf Gethsemane und Golgatha und von der Nacht des Kreuzes mit dem Angstruf des leidenden Erlösers (Mt. 27, 46) empfängt sie ihr Licht. In gleicher Weise unternimmt es Jesus, der heilige und gerechte, indem er sich unter die Taufe der Sünder beugt, für die Sünder das Gott gewollte Leben in vollkommener Gesetzeserfüllung zu leben, das Leben, welches wir hätten leben sollen, aber wegen der Verderbtheit unserer Natur nicht

---

Ende der Prophetie unmittelbar nebeneinander treten, ja identisch erscheinen (Mal. 3, 1), so muss sich im Denken des Täufers der Schritt leicht vollziehen, dass der Messias den verheissenen Geist giebt, bezüglich dass der Herr durch den Messias den verheissenen Geist giebt, die Geistesausgiessung vollzieht. So verkündigte er von dem Kommenden: der wird euch mit dem heiligen Geiste taufen. Auf dem Grunde dieser Erkenntnis war dem Täufer die Offenbarung geworden: Über welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, derselbe ist es, der mit dem heiligen Geist taufet (Joh. 1, 33). So ist für den Täufer die bei der Taufe Jesu geschaute Erscheinung des Geistes das Siegel der Messianität dieses Jesus.

leben konnten. So blickt die Taufe Jesu auf das Kämpfen und Ringen seines Lebens mit dem Fürsten dieser Welt, der ihn fällen wollte, mit der Bosheit dieser Welt, die ihn verdächtigte, verfolgte und seiner suchenden Heilandsliebe mit der Dornenkrone und dem Kreuze lohnte.

So verstehen wir nun auch, dass der Täufer nach der Taufe Jesu im Lichte dieser Taufe auf den Nazarener weist, als auf das Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt und dass Jesus nach seiner Taufe in die Wüste geht, um sich in dem vierzigtägigen Fasten auf seine grosse Lebensarbeit vorzubereiten. So verstehen wir endlich, dass das Taufwunder auch für Jesus seine tiefe Bedeutung hat. Ist für ihn die Taufe der bewusste Eintritt in seinen Heilandsberuf, so war es, seine gottmenschliche Entwickelung vorausgesetzt, von der grössten und tiefgehendsten Wichtigkeit, dass er ein Zeichen von oben her empfing, welches ihn der Zustimmung und Gemeinschaft des Vaters, wie des Geistes gewiss machte und ihn so des glücklichen Erfolges seines Werkes versicherte. Jesus empfängt in dem Herabkommen des Geistes auf ihn nicht etwas, was er noch gar nicht hatte, sondern das sichtbare Herabkommen des Geistes ist für ihn die Bestätigung, dass er den Geist, dessen Wirken und Walten er in sich fühlt, wirklich hat und besitzt und in seiner Gemeinschaft sein Werk thut. Das bedeutet dem Herrn das Sichherabsenken des Geistes in sichtbarer Gestalt und die Stimme von oben: Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Und für den Täufer ist dieser selbe Vorgang das Gotteszeichen, die göttliche Bestätigung, dass er mit seiner Vermutung, dieser Jesus von Galiläa sei der erwartete Messias, recht gehabt, dass die innere Stimme, welche, als Jesus die Taufe von ihm begehrte, sprach: „Dieser ist's", ihn nicht getäuscht und dass er dem rechten die Weihetaufe für den messianischen Beruf erteilt. Aus der Busstaufe ist nunmehr einer hervorgegangen, den Johannes voll und ganz in der Gemeinschaft Gottes und seines heiligen Geistes sieht, und der darum als der Einzige geeignet ist, ein heiliges Leben zu leben und lebend, leidend und sterbend die Sündenschuld einer Welt zu sühnen; nun nicht mehr bloss der Sohn der Maria, sondern Gottes Sohn. So ist die Taufe Jesu in Wahrheit die grosse Geburtsstunde des Welterlösungsswerkes. Sie ist von seiten Jesu ein Akt der klarbewussten Beugung und Erniedrigung seiner Person, um uns gross und Erben zu machen in seinem Reiche, von seiten Gottes ein Akt der Bezeugung der Hoheit dessen, der sich eben erniedrigt, von seiten des Täufers der Weiheakt zum Messiasberuf. So leuchtet in der Taufe Jesu das erste Mal seine göttliche Hoheit durch seine irdische Niedrigkeit; es ist der Tauftag Jesu der Tag der Erscheinung seiner Herrlichkeit. Fortan offen-

bart sich seine Herrlichkeit in aller Niedrigkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

In der alten Kirche hat es eine Sekte gegeben, welche Jesum, den sie für den Sohn Josephs erklärte, in der Taufe mit dem Messiasgeist ausgerüstet werden liess und darin die Bedeutung der Taufe Jesu erkennen zu müssen glaubte. Neuere haben gelehrt, dass erst in der Taufe Jesu das göttliche Bewusstsein aufgegangen sei. In beiden Fällen wäre Jesus durch einen plötzlichen Umschwung zu dem geworden, was er war, wäre in seiner Taufe erst geworden, was er wirklich ist, der Sohn Gottes. Dem widerspricht das klarbezeugte Gezeugtsein durch den heiligen Geist (Mt. 1, 18; Luc. 1, 35). Nicht als ein Unfertiger und Werdender kommt Jesus zu Johannes, sondern als der, der über das, was er ist und was er soll, zum Abschluss gekommen (Mt. 3, 15) und nun nur noch der Bestätigung von oben und der Weihe für seinen grossen Beruf bedarf. So ist seine Taufe nicht die Geburtsstunde seiner Person, sondern seines Werkes. In allen Selbstaussagen Jesu spricht das Bewusstsein einer ursprünglichen Hoheit, und nirgends bezieht sich Jesus auf seine Taufe zurück, was wir erwarten müssten, wenn er sich bewusst war, dass seine Taufe die Geburtsstunde seiner göttlichen Person gewesen. Die Taufe ist der Beginn wie die Weihe der bewussten und gewollten Erniedrigung und Entäusserung des Gottmenschen auf dem Wege nach Golgatha, und der Vater im Himmel antwortet mit der Verherrlichung seines Sohnes.

Melanchthons Loci communes — die erste protestantisch-evangelische Ethik.

Von

Dr. phil. **Franz Költzsch,**

Diakonus an der Kreuzkirche zu Dresden.

Bis in die Litteratur zum Melanchthonjubiläum 1897 hinein kann man's lesen (Beyschlag, Philipp Melanchthon p. 33), dass Melanchthons Loci „die erste spezifisch evangelische Dogmatik" seien. Neben dieser Behauptung geht die andere, fast wie eine Klage klingend, dass erst etwa ein Jahrhundert nach den Reformatoren mit Calixt der erste Versuch einer selbständigen evangelischen Ethik hervortrat (Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, II, 187. 44). Zweck dieses Aufsatzes ist es, nachzuweisen, dass vor einer protestantischen Dogmatik es eine protestantisch-evangelische Ethik gab und dass diese uns vorliegt eben in Melanchthons Loci.

Gewiss! das erkennt man an, dass in den Loci gerade die Hauptpunkte des praktischen Christentums herausgestellt" seien (Beyschlag 33). Luthardt behandelt (Gesch. der chr. Ethik, II, 41—44) „die theologische Moral in den Loci." Ritschl betont den ethischen Zug in Melanchthons Lehre von Rechtfertigung und Bekehrung (Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung, 2. Aufl. I, besonders 174—203). Und durch Herrlingers ganzes Buch von der „Theologie Melanchthons" (Gotha 1879) zieht sich das Streben, das Ethische bei Melanchthon herauszuheben. Dabei bleiben die Loci doch immer „Dogmatik" (Herrlinger, bes. p. 382 -389). Mein Nachweis will es sein, dass wir in ihnen die erste wirkliche systematische Behandlung der Ethik von protestantischer Seite haben.

„Systematisch" — in bestimmtem Sinne! Nicht als ob Melanchthon die Absicht gehabt hätte, ein System der Ethik eigens zu liefern! Wir brauchten dann nach einem Plan nicht erst zu suchen. Aber ich behaupte, dass das geschlossene klare Bild einer evangelischen ethischen Gesamt-

anschauung, eine Summa universae vitae Christianae (am Schluss des Locus de fidei efficacia), in seinem Geiste ruhte und sich in den Loci abdrückte. Und zwar geht diese Behauptung nur auf die Loci in ihrer Urgestalt, wie sie im Corpus Reformatorum XXI, 83—228 sich finden und wie sie Kolde (Plitt) mit Einleitung und Bemerkungen herausgegeben (1890: nach dieser Ausgabe zitiere ich). Die späteren veränderten Auflagen lasse ich ausser Betrachtung. Seit 1535 sind die spekulativen Stoffe über Gott, Dreieinigkeit und die Naturen in Christo aufgenommen. Da mag der Titel „Dogmatik" sich schon eher rechtfertigen.

Zum Zwecke meiner Aufgabe zeige ich

1. Hintergrund
2. Untergrund
3. Grundinhalt

} der Loci.

1.

Der Hintergrund der Loci.

Welches der tragende und gestaltende Hintergrund ist?

Die erste Vermutung darf auf den Römerbrief fallen. — Melanchthon hatte bald in Luthers Nähe für Paulus begeistert glühen gelernt. Gerade um 1520, 1521 ist er für diesen Apostel voll des höchsten Lobes (Melanchthons declamatiuncula in D. Pauli doctrinam vom 25. Jan. 1520). Im Sommer 1519 hatte er zum ersten Mal über den Römerbrief zu lesen unternommen. Nur wenig Monate nach Beendigung dieser ersten Vorlesung beginnt er mit einer zweiten (November 1520 bis tief in das Jahr 1521 hinein; Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae 1889, p. 556). Aus diesen Vorlesungen entsteht die sog. Lucubratiuncula (C. R. XXI, 3—46). Aus ihr wiederum folgen die Loci. Und Melanchthon bezeichnet hier in der Einleitung den Paulus mit dem Römerbrief selbst feierlich als seinen Führer (Kolde, 61 ff.). Alle Spekulation wolle er beiseite lassen und vielmehr über Sünde, Gesetz und Gnade handeln. Wer hier nichts wisse, sei kein Christ. Und dafür zitiert er eigens den Verfasser des Römerbriefs. Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae Christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et de creatione passiva philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem! Praevidebat enim fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo

disputationes. Itaque nos aliquam deliniabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant (Kolde, 64f.). Und so nennt Melanchthon dann wieder und wieder Sünde, Gesetz, Gnade, auch Sakramente seine Stoffe in den Loci. Aber — wäre damit wirklich schon der Gedankenaufbau des Römerbriefes wiedergegeben? Die Anlage dieses Briefes ist doch noch eine ganz andere und sein Ideenkreis, bis in die Spekulation hinein, ein viel weiterer. Auch Melanchthon weiss das. In der Theologica institutio in ep. Pauli ad Rom. (C. R. XXI, 49) nennt er als die drei Hauptstoffe des Briefes iustificatio, praedestinatio und formatio morum. Thatsächlich handelt er auch in dieser institutio nur über die Rechtfertigung und deren drei Bestandteile (Sünde, Gesetz, Gnade; C. R. XXI, 49). Also schon hier steht er dem Römerbrief selbständig gegenüber. Und wenn er in Lucubratiuncula und Institutio trotz beständiger Versetzung der Kapitel doch fast durchgängig noch die Beweisstellen aus dem Römerbrief nimmt, so geschieht dies in den Loci nicht mehr. Gleichwertig und bunt vermischt stehen hier die Citate aus Altem und Neuem Testament nebeneinander, aus den Evangelien und allen anderen Briefen. Und dies ist der Fall, so oft Melanchthon einen neuen Stoff einführt und den Schriftbeweis dafür antritt. Sicher würde niemand aus dem Inhalt der Loci den Römerbrief auch nur irgendwie rekonstruieren können. Dieser steht natürlich einflussreich hinter den Loci. Aber er ist nicht der allein beherrschende Hintergrund.

Eine andre weiter führende Spur thut wie von selbst sich auf. Wenn Melanchthon mit den Loci jedenfalls Gedanken und Stoffe der Schrift wissenschaftlich verarbeiten und solche wissenschaftliche Arbeit den Jüngern der theologischen Wissenschaft, den Anhängern der Reformation darbieten wollte, so ist's die Frage, ob nicht wissenschaftliche Autoritäten, wenigstens für die Gestaltung seines Stoffes, ihn bestimmten, ob nicht vielleicht sogar wissenschaftliche Gegner hierin von Einfluss waren. In den Sturm und Drang der beginnenden Reformation war er ja bald hineingerissen. Zu Leipzig hatte er neben Luther als Sekundant auf der Mensur gestanden Der Sorbonne hatte er den Fehdehandschuh hingeworfen. Es darf nicht verwundern, dass die Polemik auch in den Loci breiten Raum hat. Melanchthons Gegner sind die Scholastiker, die Sentenziarier und Summisten. Thomas Aquinas wird vor allen viel genannt und scharf befehdet. Aber aus der Vorgeschichte der Loci wissen wir's noch spezieller, dass Melanchthon ursprünglich die Absicht hatte, zu den Sentenzen des Petrus Lombardus kritische Bemerkungen zu schreiben (Kolde, 31ff.). Über der Arbeit änderte er seinen Plan: non ut

coeperam adnotationes, sed locos communes scripturus sum de legibus, de peccato, de gratia, de sacramentis deque aliis mysteriis; secutus sum rhetorum consilium qui locis communibus comprehendere artes iubent (Kolde, 33). Schon Schwarz-Jena (Stud. u. Krit. 1855, I, 87) macht darauf aufmerksam, dass Melanchthon im Entwurf zu den Hypothesen sich anschliesse „an den von Johannes Damascenus aufgestellten, von dem Lombarden festgehaltenen Stoff." Aber dann verlässt doch Melanchthon in der Ausführung thatsächlich und in bemerkenswerter Weise die Anordnung beim Lombarden. Die Stücke über Gott, Dreieinigkeit, Eschatologie lässt er weg. Und seine Loci sind etwas ganz anderes als die Summen des Mittelalters. Darauf ruhte ja auch ihr grosser durchschlagender Erfolg. Was man sagen kann, ist nur dies: dass Melanchthon mit den anerkannten Meistern der katholischen Wissenschaft Fühlung hatte und sie ihm gleichsam Kontrole waren. Er sucht den Schein des Zusammenhangs mit ihrer Methode zu wahren. Der Kern seiner eignen Gedanken läge, hätte er dies nicht gethan, klarer zu Tage. Sicher — diesen Kern lieferten ihm auch seine wissenschaftlichen Gesinnungsverwandten und Freunde nicht. Zu diesen rechne ich, wenigstens für die Zeit der Abfassung der Loci, zuerst Augustin, den Liebling Luthers. Augustins Hauptgedanken sind die drei in der Einleitung der Loci genannten: Gesetz, Sünde, Gnade. Sodann sind die Humanisten zu nennen, aus deren Kreis Melanchthon hervorgegangen. Kolde macht (p. 61) darauf aufmerksam, dass Melanchthon „seine Themata oder die eigentlichen Loci communes theologici ganz in derselben Weise voranstellt, wie dies Rudolph Agricola mit den Loci communes überhaupt gethan hatte" (cf. auch Hartfelder, 215ff.). Aber es muss wiederholt werden, dass Melanchthon sich an dies Schema „Lombardus-Agricola" in der Ausführung nicht hält. Und ein Augustinus redivivus können die Loci auch schlechterdings nicht genannt werden.

So ist die Frage nach ihrem Hintergrund noch nicht voll beantwortet. Und doch ist man schon auf der rechten Spur, wenn man sich besinnt, dass der Verfasser der Loci als Humanist nach Wittenberg gekommen war, einzig begeistert für die Antike. Durch Luther schien diese Begeisterung in Hass und Abscheu umzuschlagen. Thatsächlich hat er doch nie seine erste Liebe vergessen. Das zeigt sich deutlich in späterer Zeit, wo er, wie auch Luther selbst, innerlich freier wurde. Das verrät sich auch in der Zeit hinter der Leipziger Disputation. Jenes Wort (Kolde 33) „secutus sum rhetorum consilium," mit dem er die Methode seiner Loci rechtfertigt, weist auf Cicero und Aristoteles. Es stammt aus einem Brief an Eoban Hess in Breslau vom 17. April 1520 (C. R. I. 157 f. Kolde 31—33), und in diesem Brief fordert er seinen und des

Hess gemeinsamen Freund Moibanus in Breslau auf, de natura hominis zu schreiben. Darüber gebe es nichts Ordentliches. Dies kritisch scharfe, selbständige Wort beweist, dass ihm eine künftige Psychologie damals innerlich schon fest stand und klar war. Es zerbricht dabei keineswegs eine Brücke zur Antike: der viel später erschienene commentarius Melanchthons de anima zeigt den Zusammenhang mit der Antike. Und jenes Wort will im Zusammenhang mit den Thatsachen genommen sein, dass fast zur gleichen Zeit schon Melanchthon 1519 3 Bücher über die Rhetorik und 1520 eine compendiaria Dialectices ratio (Hartfelder, Phil. Mel. als Praeceptor Germ. 1889 p. 580) erscheinen lässt — beide wieder in Anlehnung an die Antike. Man sieht, wie der Grossneffe Reuchlins auch in Wittenberg die wissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit eine nach der andern zu beherrschen sucht dadurch, dass er sie bearbeitet, und wie er auch in Wittenberg trotz aller Polemik von der Antike nicht los kommt. Ich behaupte nun dazu, dass damals auch eine Ethik schon fertig in seinem Geiste stand und zwar auch zunächst an die Ethik des klassischen Heidentums angeknüpft. Er war ja von Haus aus eine durchaus ethische Natur. Frühe schon vertrat er dieselben ethischen Grundgedanken, die ihn bis an sein Ende beherrschten. Frühe wohl auch suchte er für das, was ihm Leben und Überzeugung war, den wissenschaftlichen Ausdruck. Sein erster Gewährsmann, allerdings wohl bald in Konkurrenz mit Plato, war Aristoteles mit seiner Nikomachischen Ethik. An diesen hatte ihn seine ganze gelehrte Erziehung und der Zug der Zeit gewiesen. Und nach Wittenberg brachte er den Riesenplan mit, die gesamten Schriften des Aristoteles herauszugeben: dies schien ihm das notwendigste Werk zu sein. Auch hier gebot dann Luthers übermächtiger Geist halt. Erst seit 1538 legte Melanchthon seine moralphilosophischen Gedanken in besonderen Schriften nieder, in der philosophiae moralis epitome und in den ethicae doctrinae elementa. Aber als etwas ganz neues reihen sich diese Schriften, die einander sehr ähnlich sind, von denen aber die Elementa die reifere ist, in den Katalog der von Melanchthon früher verfassten Schriften nicht ein. Die Elementa haben ihr Pendant in den Loci. Für die letzteren ist damit der tragende Hintergrund schon aufgedeckt.

Es ist ungemein lehrreich und fruchtbar, die Loci und die Elementa mit einander zu vergleichen. Da ich, vor allem auf Grund der letzteren, in besondrer Abhandlung „Melanchthons philosophische Ethik" (Freiberg, Craz und Gerlach 1889) bearbeitet habe, brauche ich hier nur auf diese Arbeit zu verweisen und von ihren Resultaten aus die Parallele zu ziehen. Man kann es zuerst unternehmen, die Loci in den Elementa zu suchen. Diese

enthalten viel theologisches Material. Melanchthon stellt in der philosophischen Ethik durchweg den Vergleich mit christlicher Ethik an (meine Abhandlung p. 41 ff.). Er giebt an, inwieweit jene in dieser enthalten ist und wo und worinnen sie von ihr abweicht. Er giebt rundweg den höheren Wert dieser vor jener zu. Er deutet an, welchen Inhalt eine christliche Ethik an der und jener Stelle im Gegensatz zur philosophischen gewinnen müsste. Er zeigt, wie zum philosophischen sittlichen Wissen dort das des Evangeliums tritt, wie dadurch eine höhere Kraft, aber auch ein höheres Ziel sich bietet, wie endlich auch eine höhere sittliche Wirklichkeit sich herausstellt, die iustitia der Schrift vor der der Antike (meine Abhandlung p. 108 ff.). Man darf wohl sagen: all die theologischen, nur des Vergleiches halber in die Moralphilosophie aufgenommenen Partieen ergeben, zusammengestellt, schon eine christliche Ethik selber und bei näherem Zusehen eben den Hauptinhalt der Loci.

Man kann nun auch umgekehrt die Elementa in den Loci suchen. Ich gebe aus jenen wörtlich die Hauptsätze und aus diesen einfach die Hauptüberschriften, damit diese Gegenüberstellung als solche wirke. Der Gang der Elementa wird etwa durch folgende Sätze beschrieben: philosophia moralis est explicatio legis naturae (C. R. XVI, 167), est pars legis; lex moralis est aeterna et immota sapientia et regula iustitiae in Deo (168); est finis hominis iuxta legem Dei propriissime loquendo Deus ipse (170); bonum morale est ipse Deus, videlicet sapientia aeterna et immota in Deo ordinans recta (180); tunc voluntas bona est, quando cum illa norma mentis divinae congruit = virtus (184); estne libera voluntas? (schwankend beantwortet, 189); virtus est obedientia voluntatis et ceterarum virium congruens cum lege (209); obedientia iuxta omnes leges est iustitia (221). Daneben die Hauptüberschriften in den Loci: de hominis viribus et libero arbitrio (der freie Wille für innere Handlungen wird geleugnet); de peccato (pravus affectus pravusque cordis motus contra legem Dei est peccatum; Kolde 84); de lege (est lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur, atque adeo quam Deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata, Kolde 115); de divinis legibus; de humanis legibus; de evangelio (promissio gratiae); de vi legis; de vi evangelii; de iustificatione (iustitia) et fide u. s. w. Sofort diese flüchtige Gegenüberstellung offenbart's, dass zwischen den beiden Schriften eine Ähnlichkeit besteht, dass die Stoffe und Begriffe der Elementa den Loci nicht fremd sind. Es soll der weitere Nachweis jetzt sein, dass diese Ähnlichheit eine wirkliche Verwandtschaft bedeutet, dass Elementa wie Loci aus Einer Wurzel wachsen, auf Einem Untergrund sich erheben. So stehen sie neben einander wie zwei Brüder, die nicht

in allem gleich sind, wie ein Ismael und Isaak oder auch wie ein Esau und Jakob: der eine Bruder wächst wild unter den Heiden, unter den Völkern auf; der andre weilt im Haus der Gottesfamilie; aber dasselbe Eine Blut rollt in ihren Adern, und im Angesicht tragen sie die Züge der Einen Abstammung. Dieselbe ethische Gesamtanschauung Melanchthons, die, abstrahierend vom Christlichen, in der Moralphilosophie für das Gebiet des mehr äusseren Lebens, der bürgerlichen Gerechtigkeit sich einen Ausdruck schafft, sucht sich mit den Gedanken der Reformation und dem Inhalt der Schrift zu durchdringen. So entstehen die Loci. Gemäss diesem ihrem Hintergrund können sie als Ethik nur verstanden werden.

2.

Der Untergrund der Loci.

In meiner Abhandlung über „Melanchthons philosophische Ethik“ glaube ich den Nachweis geliefert zu haben, dass diese Ethik weder eine blosse Reproduktion der Aristotelischen noch ein nur loses und zufälliges Nebeneinander einzelner Gedankenstoffe ist, sondern schon ein wirklich systematischer, selbständiger Gedankenaufbau (cf. p. 52ff., 96ff.) und dass den Riss zu diesem Bau, die Disposition fürs ganze die Psychologie bietet (cf. p. 33—39). Auch für die Loci legt die Psychologie den Untergrund, und zwar genau wie in der Moralphilosophie eine psychologische Zweiteilung.

Dass Melanchthon schon 1520 die Bearbeitung der Psychologie am Herzen lag, ist gesagt. Dass er zehn Jahre später selbst schon sich an dies Werk gemacht hat, verraten seine Briefe. 1540 erscheint dann zum ersten Mal sein commentarius de anima. Es ist zu beklagen, dass dieser noch keine Bearbeitung erfahren. Freilich, wenn eine solche Wert haben sollte, müsste sie zugleich mit darthun, welche Bedeutung die Psychologie in allen Schriften Melanchthons hat. Melanchthon pflegt sie geradezu „die Philosophie“ zu nennen (C. R. XIII, 1). Und soweit ich die Schriften Melanchthons kenne, ist sie der Schlüssel zu seinem Verständnis. Unschwer leuchtet ihre Bedeutung für die Loci ein.

Von der Psychologie nimmt Melanchthon hier den Ausgang. Seine Einleitung mit dem Schema „Lombardus-Agricola“ und einer angeblichen Disposition des Römerbriefes ignoriert er selber und überschreibt den ersten Locus (Kolde 65) de hominis viribus adeoque de libero arbitrio. Ohne jeden Übergang zur vorausgegangenen Einleitung giebt er einen Abriss der Geschichte der Lehre vom freien Willen (scripsere de libero arbitrio) und darnach bietet er (Kolde 67) seine eigne Psychologie dar:

in duo partimur hominem; est enim in eo vis cognoscendi, est et vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit. Vis cognoscendi est qua sentimus aut intellegimus, ratiocinamur, alia cum aliis comparamus, aliud ex alio colligimus. Vis, e qua affectus oriuntur, est, qua aut aversamur aut persequimur cognita. Hanc vim alias voluntatem, alias affectum, alias appetitum nominant. Nach seinem damaligen prädestinatianischen Standpunkt leugnet Melanchthon die Freiheit des Willens, wenigstens die internorum operum. Für die externa opera erkennt er sie an. Wenn ohne weiteres die Schwierigkeit einleuchtet, diese beiden Gebiete scharf zu scheiden, so ist auch die Schwierigkeit der ganzen Position Melanchthons klar. Melanchthon gesteht sie auch mit seinen besändigen Umarbeitungen dieses Stoffes selber ein. Während die uns vorliegende 1. Auflage der Loci sachlich noch ziemlich mit der Lucubratiuncula (C. R. XXI, 14) zusammenstimmt, bringt schon die Auflage von 1522 (Kolde 78ff.) wesentliche Änderungen. Von noch späteren Zeiten ganz zu schweigen! Melanchthons Ringen mit sich selbst ist zuletzt das Ringen seiner praktisch-ethischen Geistesrichtung mit der mehr dogmatisch-spekulativen Richtung der Lutherischen Reformation. Indessen was er will, ist doch schon in den Loci deutlich. Er sieht im Menschen zwei Hauptkräfte, die in Wechselwirkung miteinander stehen, das sittliche Wissen und das sittliche Wollen. Selten nun redet er vom menschlichen Willen, ohne zugleich von den Affekten zu reden. Manchesmal scheints, als identifiziere er beide. Dann hält er sie wieder auseinander. Er sieht den Willen eben von den Affekten beeinflusst und stellt jedenfalls damit eine dem rechten sittlichen Wissen widerstrebende Macht fest, die er nach dem Sprachgebrauch der Schrift cor (Kolde 73) oder caro (Kolde 191ff.) nennt. Das psychologische Problem wird für ihn das ethische Problem: wie dem Wissen zum Sieg über das Wollen verholfen wird.

Die eben genannte psychologische Zweiteilung bedingt thatsächlich den ganzen weiteren Aufbau der Loci. Melanchthon nennt ihre Disposition mit den im ersten Locus sich findenden Worten (Kolde 69, cf. Lucubr. C. R. XXI, 14): pertinet ad vim cognoscendi lex i. e. cognitio faciendorum; ad vim adfectum virtus, peccatum. Diesem entsprechend läuft die weitere Ausführung — genau wie in der philosophischen Ethik (cf. meine Abhandlung p. 52ff.). Nur dass Melanchthon da zuerst vom sittlichen Wissen und dann vom sittlichen Wollen handelt (meine Abh. p. 57ff.) und in den Loci die Ordnung umgekehrt ist. Der 2. Locus handelt, anknüpfend an das vom unfreien Willen Gesagte, de peccato (Kolde 83—113) und zwar über Ursprung, Macht und Wirkung der

Sünde. Melanchthon schildert damit die sittliche Wirklichkeit. Aber er wiederholt einmal über das andere Mal: sie erkläre sich aus den „Kräften der Natur" (cf. z. B. Kolde 90, 91, 92, 95f.). Wegen des thatsächlich schlechten affectus im Menschen kann von virtus nicht die Rede sein, nur von peccatum.

Gegen dieses streitet das sittliche Wissen. Dessen Quelle ist die lex. Die Moralphilosophie und die Loci laufen wieder ein gutes Stück inhaltlich, oft fast wörtlich in Einem Flussbett. Auch in den Loci unterscheidet Melanchthon, um die verschiedenen Quellen des sittlichen Wissens aufzudecken, die verschiedenen Arten von „Gesetz." Seine eigenen Überschriften nennen als folgende Loci: de lege, de divinis legibus, de consiliis, de monachorum votis, de iudicialibus et ceremonialibus, de humanis legibus (Kolde 113—145). Nach dem Inhalte wäre genauer ein- und abzuteilen de lege (als Oberbegriff, Kolde 113f.) I. de lege naturali (114—121) II. de legibus divinis (121—134). 1. Sittengesetz, a) Dekalog, b) consilia, c) monachorum vota (consilia und vota werden aber von Melanchthon abgelehnt); 2. bürgerliches Gesetz (des alten Testamentes); 3. Ceremonialgesetz. III. de legibus humanis (134—145). Mit allem aber, was unter den angeführten Überschriften abgehandelt wird, will Melanchthon die lex als die Quelle sittlichen Wissens erweisen (cf. die entspr. Partieen in der philosophischen Ethik: meine Abh. p. 60ff.). Das Gesetz ist mehr negativ peccati cognitio (Kolde 113) oder positiv unde summa Christianae doctrinae pendeat oder sententia qua bona tum praecipiuntur tum mala prohibentur (114). — Dann zeigt Melanchthon selber im Gange der Loci einen Einschnitt an: hactenus peccati formam et legum rationem tractavimus; nunc de evangelio et gratia disputabimus. Am Locus de evangelio gehen philosophische Ethik und Loci auseinander. Aber ethisch bleiben die Loci. Das Evangelium ist eine neue, die spezifisch christliche Quelle sittlichen Erkennens. Das Evangelium überbietet in jeder Beziehung das Gesetz: Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam; lex morbum indicat, evangelium remedium; lex est mortis ministra, evangelium vitae ac pacis; lex est virtus peccati, evangelium salutis omni credenti (Kolde, 146). Die Bedeutung des Evangeliums wird dahin beschrieben, dass es promissio gratiae sei (Kolde, 147, 155, 168) Indessen von einem fundamentalen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium kann nicht die Rede sein. Auch das Alte Testament enthält Evangelium, ebenso wie das Neue Testament Gesetz. Mose ist auch Evangelist und Paulus auch Gesetzgeber. Es fehlt bei Melanchthon die geschichtliche Auffassung und Würdigung der beiden Testamente. Als Gottes Wort stehen sie beide gleichwertig neben einander. Und so kann das

Neue Testament nicht voll geschätzt werden. Das Evangelium hat auch nur die Wirkungen des Gesetzes fortzusetzen und zu erhöhen. Es bewegt sich also auf derselben Strasse wie das Gesetz. Aber Melanchthon ist zufrieden damit, dass ihm durch das Evangelium die Erkenntnis des Menschen von Gottes Willen und des Menschen Beruf ganz fest und klar zu werden scheint. Und dies umsomehr, als auch das Evangelium selbst wieder Stützen und Helfer hat — nämlich in den Sakramenten. Denn hier ist im Zusammenhang die Lehre von den Sakramenten einzuschalten, die in den Loci fast am Ende folgt (de signis 232—238, de baptismo 238—243, de poenitentia 243—247, de participatione mensae Domini 250—252). Melanchthon verweist sie selbst von dieser späteren Stelle in den Zusammenhang mit der Lehre vom Evangelium (232): evangelium est promissio gratiae; porro promissionibus proximus signorum locus est. Die Sakramente sind in den Loci gar nichts andres als Mahner an die Verheissungen und sichere Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns. Sie verstärken also ausserordentlich die Erkenntnis, die Gesetz und Evangelium vermitteln und die auf des Menschen sittlichen Zustand wirkt. Der Abschnitt entspricht für die philosophische Ethik dem Abschnitt von den causae adiuvantes und ihrem das sittliche Wissen fördernden Einfluss (meine Abh. p. 89ff.). Übereinstimmend mit der Moralphilosophie (meine Abh. p. 70—77) wird sodann in den Loci, nachdem die Quellen des sittlichen Wissens genannt sind, von deren Kraft geredet, vergleichend de vi legis (Kolde, 155—164) und de vi evangelii (164—167). Der Locus de gratia (168—170) nimmt nur noch einmal seinen Vorgänger auf.

Und ebenso wie Melanchthon in der philosophischen Ethik als den Erfolg des sittlichen Wissens gegenüber dem unfreien Wollen die Gerechtigkeit nennt, so folgt auch in den Loci der Artikel de iustificatione et fide (Kolde, 170—196). Beide Begriffe berühren sich. Mit dem „Glauben" ist das klare sittliche Wissen des Menschen oder Christen beim Namen genannt. Der Glaube ist plane misericordiae cognitio (p. 190), daneben auch fiducia misericordiae divinae (175). Die iustificatio ist selbst aber auch cognitio Christi, konkreter doch und näher „ein Werk Gottes im Menschen", nicht dessen Verdienst, aber doch des Menschen Wirken und Handeln, kein religiöses Verhältnis, sondern ein ethisches Verhalten. Sie ist die Herstellung der iustitia, der christlichen Tugend, der Tugend schlechthin (p. 191). Was in den Loci nun noch folgt, ist nur die Ausführung dieses Satzes. Die Parallele zur Moralphilosophie braucht nicht erst gezogen zu werden. Melanchthon zieht selber die Linien herüber und hinüber. In den Ethicae doctrinae elementa folgt auf den prinzipiellen Teil als zweiter praktischer Teil die Beschreibung der iustitia. Mit spür-

barer Freude stellt er fest, dass auch die Schrift eine iustitia kenne, der sie eine hervorragende Stellung einräume. Er lässt es erraten, dass auch eine christliche Ethik in ihrem 2. Teile ihm de iustitia handeln müsste. Ihm schlägt sich hier geradezu eine Brücke von Aristoteles und Plato zu Christus, vom Menschentum zum Christentum. Und in den Loci steht am Schlusse von de iustificatione et fide und de fidei efficacia vor dem locus de caritate et spe ein bedeutsamer Passus, der die Loci direkt eine Ethik nennt und mit der Moralphilosophie vergleicht und der nach dem prinzipiellen Teil der Ethik der Loci nunmehr den praktischen Teil ankündigt (Kolde, 198): „Summam habes universae vitae Christianae, fidem cum fructibus suis. Nec est, quod virtutum genera et formas distinguamus philosophorum et scholasticorum more, in morales, theologicas, dona, fructus, quemadmodum Aquinas ineptiit cum suis. Unica fides est, sensus misericordiae Dei, quae omnium bonorum operum et fons et vita et rectrix est.“ Als opera aber haben caritas und spes zu gelten. Auch was Melanchthon über die abrogatio legis und „den alten und neuen Menschen“ sagt, gehört ganz richtig hierher. Am Ende der Artikel über das Gesetz hatte er sich entschuldigt (Kolde, 145), dass er hier nicht de abrogatione legis handle. Es ist dies auch ein Beweis dafür, dass er nicht mechanisch die Stoffe zusammenstellt und etwa unter dem Titel „lex“ alles bringt, was vom Gesetz nur überhaupt gesagt werden kann, sondern dass er nach bestimmtem Plan verfährt. So hält er den Zusammenhang fest: dass wir, vom Gesetz nicht mehr verdammt, aber vom Geiste Christi getrieben, das Gesetz halten (insofern ist das Gesetz abrogiert, Kolde, 216), das ist eben „das neue Leben“, die rechte iustitia mit caritas und spes. Wenn endlich am Schlusse der Loci nach der Sakramentslehre, über die wir gesprochen, scheinbar lose und zusammenhangslos angefügt die Abschnitte de magistratibus und de scandalo erscheinen, so wird auch dies wieder erst recht verständlich durch die Moralphilosophie Melanchthons. In dieser folgt abschliessend als das eigentlich Konkrete im praktischen Teil die Kasuistik (meine Abh. p. 120ff.). Eine Kasuistik christlicher Ethik, wenn schon in dürftigen Anfängen, will auch der Schluss der Loci sein. Nachdem Melanchthon am Ende des Locus de caritate auf die Kasuistik eines Cicero und der Scholastiker, auf ihre stultas quaestiones (Kolde, 253) zu reden gekommen, nimmt er zwei besonders brennende Fragen seiner Zeit vor und begründet darum den Locus de magistratibus (Kolde, 253) gar nicht anders als so: maxime necessarius visus est. Man sieht, Melanchthon hat den Plan des Hauses fertig bis zum Giebel und bis zu den Ornamenten. Der Grund, auf dem sich der Bau erhebt, ist die Psychologie. —

Dass der Herr in diesem Hause, das Subjekt der Loci der Träger der Psyche, der mit Wissen und Wollen begabte Mensch, der handelnde Mensch ist, braucht nunmehr kaum noch gesagt zu werden. Nicht was Gott thut, nicht was der Erlöser vollbracht hat, wird zuerst und zuletzt in den Loci dargelegt, sondern was der Mensch von beiden empfängt und was gemäss der Gabe seine Aufgabe ist. Gesetz und Evangelium sind die Quelle, aus der der Mensch seine sittliche Erkenntnis und auch Kraft schöpft. Der Glaube ist das Erkennen der Gnade durch den Menschen. Die Gerechtigkeit ist sein Leben in Liebe und Hoffnung. Und die Sakramente sind seine Kronzeugen für die Gewissheit der Gnade. Gerade dies letztere ist lehrreich. Wo in der Augustana die Überschrift (Art. 10) lautet „vom heiligen Abendmahl", heisst sie in den Loci „de participatione mensae Domini". Nicht die objektive, dogmatische Seite des heiligen Abendmahles behandelt hier Melanchthon, sondern die subjektive ethische. Kurz — der Mensch ist Subjekt der Loci, ihr Untergrund ist die Psychologie.

Und eben damit erklärt sich schliesslich noch die besondre Wahl des behandelten Stoffes. Es beantwortet sich die Frage, warum Melanchthon vom Inhalt des Römerbriefs und von der traditionellen Stoffsammlung des Lombarden in entscheidenden Punkten abweicht. Die Spekulation passt nicht in die Psychologie und Ethik. Aber letztere gehören zusammen. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage — das sind die Loci.

3.

Grundinhalt der Loci.

Nur kurz soll, nachdem im Vorhergehenden die Loci auseinandergelegt worden sind, noch eine Zusammenfassung der Loci versucht werden — zur Kontrole, Ergänzung, Bestätigung des Gesagten.

Es scheint die klare bestimmte Absicht Melanchthons gewesen zu sein, selbst eine solche Zusammenfassung authentisch zu geben — und zwar mit dem Schlusswort, das er unter die Loci gesetzt. Es ist dies 1. Kor. 4, 20 in der griechischen Ursprache: „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft".

Diesem Zitat geht eine Schlussbemerkung zu den Loci unmittelbar voraus: habes rerum theologicarum communissimos locos quorum exactiorem rationem e scripturis pete; denn von der Beschäftigung mit der Schrift wollten die Loci nicht abhalten, vielmehr zu ihr anregen; die doctrina spiritus könne rein nur aus der Schrift geschöpft werden, sintemal der Geist Gottes am reinsten sich selbst ausdrücke. Ob man hiermit

und nur hiermit das nun folgende Pauluswort 1. Kor. 4, 20 zu verbinden hat? Aber sein Sinn ist doch noch ein ganz andrer als der jener Schlussgedanken. Auch hätte Melanchthon dann das begründende und verbindende „denn" des Urtextes nicht weglassen dürfen, sondern setzen müssen. So steht das verbindungslos unter das ganze gesetzte 1. Kor. 4, 20, das, nach den Drucken Corp. Ref. XXI, 228 und Kolde, 259 zu schliessen, auch im ersten Druck vom übrigen Text weiter abgerückt gewesen zu sein scheint, wie ein gewichtiges Punktum, nach Melanchthons eigener Meinung der Grundinhalt der Loci.

Sicher lässt sich an 1. Kor. 4, 20 der ganze Inhalt der Loci mühelos und zwanglos aufrollen. Die Kraft, die das Wesen des Reiches Gottes ausmacht, wendet sich an die „Kräfte" der menschlichen Natur. Von den zwei Kräften des Menschen ist die eine wie tot, der freie Wille. Die sittliche Wirklichkeit des Menschen ist die Sünde. Aber die Kraft des Erkennens ist gesund. Von ihr denkt Melanchthon sehr hoch. Bei seiner Leugnung der Willensfreiheit müsste er sonst ja eigentlich auch alles sittliche Handeln des Menschen, eine iustitia leugnen. So wirkt auf die Erkennenskraft des Menschen eine andre Kraft nun ein. Diese ist nach Melanchthon, ganz allgemein ausgedrückt, der Geist. Drum lehnt Melanchthon die Trichotomie, als zerlege sich der Mensch in drei Teile, in Geist, Seele und Körper trotz seines quod non damno thatsächlich ab (Kolde, 230f.; die Bemerkung Plitts ist ganz verworren). Das Fleisch ist ihm der Sitz der Affekte, das Prinzip des Sündigens (Kolde, 229f., cf. 90), Leib und Seele darum „die Natur des Menschen ohne den Geist, welche gar nicht anders als sündigen kann." Der Geist aber ist ihm „nicht eigentlich ein Teil der Natur, sondern agitatio divina." Das Medium des Geistes ist das Gesetz. Melanchthon nennt die lex naturae. Diese deckt sich im letzten Grund mit dem Gewissen und findet ihre einzigartige Zusammenfassung im Dekalog. Dessen Grösse ist es, dass er nicht nur das äussere Werk gebietet, sondern sich an die Gesinnung wendet. Darum sind neben ihm die consilia evangelica und die aus ihnen folgenden vota monachorum nicht notwendig. Sie verwirren nur das sittliche Urteil. Gott befiehlt nicht das eine, um das andere nur zu raten. Wir haben von ihm klare, feste Gesetze. Und auch das bürgerliche und ceremonielle Gesetz des Alten Testaments erklärt Melanchthon für den Christen nur insoweit für verbindlich, als es mit dem göttlichen Sittengesetz zusammenstimmt. Dasselbe gilt für alle menschlichen Gesetze. Deshalb haben die Gesetze von Behörden nur bedingte, die der Päpste überhaupt keine Geltung. Die oft irrenden Konzilien können nicht Quelle des Rechtes sein. — Aber der Geist hat dann ausser

dem Gesetz noch ein anderes Medium. Das ist das Evangelium, von den Sakramenten gleichsam untersiegelt, die promissio gratiae seu misericordiae Dei erga nos, die frohe Botschaft von Christus. Hier sieht Melanchthon walten „den heiligen Geist." Aber auch er ist, wie das Evangelium vom Gesetze selber, von der im Gesetz wirksamen Kraft nicht fundamental verschieden. Neben dem Gesetz hat das Evangelium die besondere Aufgabe, die durch das Gesetz erschreckten Gewissen zu trösten. Der Geist des Evangeliums wirkt den Glauben, macht damit das Herz ruhig und friedvoll und den Menschen dankbar, dass er freiwillig und fröhlich das Gesetz erfüllt. Kurz, dieser Geist bewirkt die iustitia. Er macht es wahr: das Reich Gottes bestehet in Kraft, 1. Kor. 4, 20. Diesen Satz des Paulus aber kann man geradezu den Hauptsatz der christlichen Ethik nennen.

Es soll hier nicht die Aufgabe sein, ein Urteil abzugeben, welche Stellung nun die Loci in der Geschichte der Ethik haben, welchen Wert oder Unwert sie mit ihrem Grundinhalt an sich haben, ob Probleme umgangen werden und ungelöst bleiben, ob etwa Widersprüche im einzelnen sich finden, ob insonderheit die psychologische Grundlage die wünschenswerte Tiefe hat oder nicht hat. Es bleibt für Melanchthon Verdienst genug, dass er noch im ersten Morgen der Reformation der Welt eine protestantisch-evangelische Ethik darbot, die jedenfalls des Namens wert ist — seine Loci.

Der Laienglaube, seine Entstehung und seine Bedeutung für Theologie und Kirche.

Von

Archidiak. **Bernhard Planitz**

in Leipzig.

Wenn wir hier vom Laienglauben reden, so gebrauchen wir das Wort „Laien“ nicht in dem mittelalterlichen Sinne einer Entgegensetzung von κλῆρος und λαός. Laien sind uns also nicht Mitglieder des christlichen Volkes, die keine Kleriker sind. Denn das neue Testament und ihm nach die evangelische Kirche kennt diesen Unterschied nicht. Ihm sind alle wahren Christen πνευματικοί, Geistliche (1. Cor. 3, 1, Gal. 6, 1) und Priester, vom Geist gesalbt (1. Joh. 2, 27, 1. Petr. 2, 9). Wir gebrauchen das Wort Laien vielmehr im Sinne der Lutherschen Bibelübersetzung, die das griechische ἰδιῶται damit wiedergiebt und zwar Act. 4,13, wo es mit ἄνθρωποι ἀγράμματοι zusammengestellt wird und Leute bezeichnet, denen die gelehrte Kenntnis der heiligen Schriften abgeht, sowie 1. Cor. 14, 16, 23, 24, wo es den ἄπιστοι gegenübergestellt wird und solche bezeichnet, die zwar im Christenglauben stehen, aber von den Charismen der Prophetie und Glossolalie keine Kenntnis haben. Laien sind uns also Leute ohne theologische Gelehrsamkeit, einfache Christen, aber im Glauben stehend. Der Begriff ist also ziemlich weitumfassend, werden doch in der obenangeführten Stelle Act. 4,13 sogar die Apostel zu den Laien gerechnet, weil ihnen zwar nicht die Kenntnis der heil. Schrift, aber die gelehrte Beschäftigung mit ihr, wie sie den γραμματεῖς eigen war, abging. Auch der Theolog wird unter diesen Begriff mitgefasst werden können, so fern und so oft er eben von seiner theologischen Erkenntnis absieht und sich als einfacher Christ im Glauben unter Gottes Wort beugt.

Wenn wir vom Glauben der Laien reden, so meinen wir nicht bloss

die fides quae creditur, aber auch nicht bloss die fides qua creditur, sondern die Einheit beider, jenen Glauben, der nicht bloss glaubt, sondern auch weiss, an wen er glaubt, der sich eins weiss mit seinem Inhalte. Eine blosse Gläubigkeit ohne Bezug auf Jesum und das in ihm erschienene Heil kennt das neue Testament nicht. Denn wenn auch schon oft in den Briefen πίστις und πιστεύω vorkommt ohne nähere Bezeichnung des Glaubensobjektes, so wusste doch damals jedermann, was gemeint war, und auch Ebr. 11,1 sind die ἐλπιζόμενα und οὐ βλεπόμενα nicht irgendwelche, sondern ganz bestimmte Realitäten der zukünftigen und unsichtbaren Welt. Aber ebensowenig bietet uns die heilige Schrift ein Glaubensgesetz dar, das man äusserlich annehmen könnte, wie andere Gesetze auch ohne innere Herzensaneignung.

Es ist unfraglich, dass Jesus und seine Apostel sich mit ihrer Verkündigung besonders an die Laien gewendet haben. Die πτωχοί, denen Jesus das Evangelium bringt (Matth. 11,5), die πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die er selig preise (Matth. 5,3), die νήπιοι, denen der Vater seine Geheimnisse offenbart, die er den Waisen und Klugen verbirgt (Matth. 11, 25), sind doch ebensolche einfache gläubige Laien, während die Schriftgelehrten und gesetzeskundigen Pharisäer ihn nur versuchten, anfeindeten und zuletzt töteten, und das Volk geradezu fragen kann: Glaubt auch irgend ein Oberster an ihn? Die wenigen Ausnahmen, ein Joseph von Arimathia und ein Nicodemus, bestätigen nur die Regel. Paulus aber macht dieselbe Erfahrung. Nicht viel Weise nach dem Fleisch werden in die Christengemeinde berufen. Jesus und Paulus wandeln sogar die Art ihrer Verkündigung um der Laien willen. Jesus lehrte οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, er redete zu ihnen durch Gleichnisse und nichts ohne Gleichnisse, Paulus aber bezeugt den Corinthern, dass er οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις zu ihnen geredet, dass er ihnen Milch und nicht Speise gegeben habe.

Wie kommt es nun bei den Laien zu solchem Glauben? Jesu ganze Wirksamkeit während der Zeit seines Lehramtes ging auf den Glauben. Er vermisst den Glauben (Marc. 4, 40. 9, 23), sucht den Glauben (Joh. 11, 26), sieht den Glauben (Matth. 9, 2), verwundert und freut sich des Glaubens (Matth. 8, 10; 15, 28), preist den Glauben (Matth. 17, 20; Marc. 16, 16), schützt den Glauben (Matth. 18, 6), bittet für den Glauben (Luc. 22, 32; Joh. 17, 20 u. 21). Vor allem weckt er den Glauben durch sein Kommen (Joh. 3, 16), durch seine Wunderthaten (Joh. 2, 11; 20, 31) und durch sein Wort (Joh. 1, 50 und vielerorts). Von Jesu Person geht eine glaubenweckende Kraft aus, die sich überall zeigt, wohin er auch kommt.

Diese glaubenweckende Kraft übt aber Christus auch nach seiner Erhöhung aus, freilich nicht unmittelbar. Er hat seine Jünger zu seinen Zeugen eingesetzt (Joh. 15, 27; Act. 1, 8; 9, 15). Die Apostel wissen darum und betrachten sich als solche (Act. 1, 22; 10, 39, vergl. auch 1. Joh. 1, 1—3 und Ebr. 2, 3). Sie malen Jesum den Hörern vor Augen (Gal. 3, 1). Aber damit sie das konnten, bezeugte sich ihnen Jesus selbst durch den heiligen Geist, den er ihnen sandte (Joh. 15, 26). Dieser verklärt das Bild Jesu in ihrem Herzen (Joh. 16, 14), erinnert sie an alle Worte Jesu (Joh. 14, 26) und macht so in ihren Herzen den Glauben lebendig, zu dem sie dann wiederum ihre Hörer führen sollen. Das thun sie durch ihre Predigt, aus der der Glaube kommt (Act. 10, 15) und die darum geradezu Predigt vom Glauben heisst (Gal. 1, 23 und 3, 2).

Nach dem Heimgange der Apostel war die Laienwelt zur Begründung und Stärkung ihres Glaubens nicht bloss auf das kirchliche Zeugnis angewiesen, das als Nachhall der apostolischen Verkündigung immer noch von Mund zu Munde ging und das eben, weil es immer weiter durch sündige, fehlsame Menschen hindurchging, auch immer undeutlicher, unreiner und zuletzt ganz irreführend werden musste, sondern hatte ja auch noch das reine, lebendige apostolische Zeugnis in den Schriften der Apostel. im neuen Testamente, zu denen die Schrift alten Testaments hinzutrat, von der Jesus selbst gesagt: Sie ist's, die von mir zeuget.

Laienglaube und Bibel gehören seitdem zu einander. Es ist interessant zu beobachten, wie sie im Laufe der Kirchengeschichte miteinander gestiegen und gefallen sind. Die alte Kirche hat trotz starker Betonung der Tradition den Laien die Beschäftigung mit der Bibel nicht gewehrt, sondern sie vielmehr dazu ermahnt, wie Hieronymus, ja sogar noch Gregor der Grosse ausdrücklich thun. Darum hat auch die alte Kirche jenen starken, sieghaften und segensreichen Laienglauben aufzuweisen, wie er sich in den Märtyrern, in frommen Frauen, einer Monica, Nonna und Arethusa u. v. a. zeigt. Im Mittelalter trat die Kenntnis der heiligen Schrift und die Beschäftigung mit ihr in Laienkreisen ganz zurück, anfänglich wegen der Roheit und Unwissenheit der Laien überhaupt, dann aber infolge der Reaktion der Kirche gegen die Katharer- und Waldenserbewegung. Dafür fehlte es nun dem Mittelalter keineswegs an frommen, einfachen Leuten, aber seinem Laienglauben fehlte die Frische und Selbständigkeit. Er war mehr passiv als aktiv, mehr Gelassenheit als Kraft, mehr weiblich als männlich. Man vergleiche nur einmal das Glaubensleben einer heiligen Elisabeth mit dem

einer Monica. Die Reformation hat den Laien wieder die Bibel in der Volkssprache in die Hand gegeben, dadurch den ganzen Laienstand religiös gehoben und herrliche Blüten des Laienglaubens hervorgerufen. Aber auch innerhalb der reformatorischen Kirchen ist die Wertschätzung und Pflege beider, der Bibel und des Laienglaubens, sich nicht immer gleich geblieben. Die alte Orthodoxie mit ihrer gelehrten und polemischen und der Rationalismus mit seiner philosophischen und vernünftigen Predigt hat beide nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lassen, während wiederum der Pietismus, der mit den collegiis philobiblicis begann, und die Erweckung in unserem Jahrhundert, die mit dem Rufe nach Bibelstunden ihren Anfang nahm, dem Volk die Bibel wieder näher brachte, aber auch wahrhaft christliche Charakterköpfe aus dem Laienstande zeitigte. Wenn wir uns nicht täuschen, ebbt jetzt wieder in den Laienkreisen der evangelischen Kirche die Freude an der Bibel und der aus ihr entspringende Glaubensstrom.

Wie aber kommt nun der einfache Mann zur Gewissheit seines Glaubens? Wer vergewissert ihm, dass, was er in der Bibel liest, oder was ihm aus der Bibel in Religions- und Konfirmandenunterricht, in Predigt und Seelsorge, in Vorträgen und Schriftwerken mitgeteilt wird, auch wirklich Gottes Wort ist?

Soll er es deshalb mit gläubigem Vertrauen aufnehmen, weil es die Kirche befiehlt, weil die Kirche die Wahrheit des Schriftworts garantiert? Aber das wäre römisch und dazu sehr gefährlich. Denn wer ist denn die Kirche? Sind es nicht im besten Falle fromme, treue, zuverlässige Menschen, aber doch eben Menschen, die irren können? Würde das nicht heissen, Fleisch für seinen Arm zu halten?

Oder soll er sich dabei auf die Bekenntnisse der Kirche berufen? Nun die Bekenntnisse in allen Ehren. Sie sind ein kostbarer Schatz der Kirche. Aber sie sind doch nur ein abgeleiteter Strom, während die Schrift die Quelle selbst ist, aus der sie fliessen. Die Schrift ist die norma normans, die Bekenntnisse sind nur die norma normata. Die Schrift kann wohl für die Bekenntnisse eintreten und ihre Wahrheit bezeugen, aber die Bekenntnisse nicht für die Schrift.

Oder kann er sich auf sein inneres Gefühl berufen, das in der heiligen Schrift seine Befriedigung findet, weil dieselbe seinen Herzensbedürfnissen entgegenkommt? Aber würde er dadurch nicht seine höchsten und wichtigsten Güter, das Heil und die Seligkeit seiner Seele auf den Flugsand menschlicher Gefühle gründen, die kommen und gehen, und würde das nicht in einen bodenlosen Subjektivismus hineinführen, für den es schliesslich gar nichts objektiv Gewisses mehr giebt?

Oder soll er sich berufen auf die theologische Wissenschaft? Aber auf welche denn? Sie ist ja keineswegs einig und dabei stetig im Flusse. An manchen Stellen und gerade auf dem biblischen Gebiete wird es noch lange dauern, ehe sie zu einem festen, allgemein angenommenen Resultate gelangen wird, an andern Stellen wird sie gleich von vornherein ihr Ignorabimus aussprechen müssen. Aber gesetzt auch, es gebe ein bestimmtes, festes wissenschaftliches Resultat, wird er dann das gleich so unbesehen aufnehmen können? Würde das nicht, wie Twesten in seiner Dogmatik sagt, „ein Auktoritätsglaube sein schlimmer, als der den römischen Katholiken schuld gegeben wird? Denn diese meinen, indem sie Menschen folgen, Gott zu folgen; unser evangelisches Volk aber würde Gelehrten folgen, die keinen Anspruch machen können mehr, als trügliche Menschen zu sein.“ So müsste er also die wissenschaftliche Arbeit nachprüfen. Das kann er aber nicht, denn er ist ein Laie.

Oder soll er sich auf die Aussprüche der heiligen Schrift über ihren eigenen göttlichen Ursprung und ihre dadurch bedingte Glaubwürdigkeit zurückziehen? Aber das wäre ja doch eine petitio principii. Um die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift zu erweisen, müsste man dabei ihre Glaubwürdigkeit voraussetzen.

So bleibt nichts übrig, als sich zu berufen nicht auf ihre Aussprüche, sondern auf den Thatbeweis ihrer Göttlichkeit, den die heil. Schrift fort und fort selbst erbringt, auf das, was die alten lutherischen Dogmatiker das testimonium spiritus sancti internum nannten. Diese Lehre von dem inneren Zeugnis des heiligen Geistes durch das Wort der Schrift in den Herzen der aufrichtig Suchenden ist keineswegs eine Erfindung jener alten Dogmatiker, sondern sie ist in der Schrift selbst gegründet. Sie hängt schon damit zusammen, dass Propheten und Apostel unter der Einwirkung des heiligen Geistes geredet und geschrieben haben, wie wir oben sahen. Der Geist Gottes ist also ihren Worten inhärent und wirkt durch sie, gleichwie der Geist des Menschen den menschlichen Geistesprodukten inhärent ist und durch dieselben weiter wirkt. Aber auch ausdrücklich bezeugt die Schrift eine Wirksamkeit Gottes und zwar des heiligen Geistes in den Menschen, die da glauben, durch das Wort (1 Thess. 2, 13 verglichen mit 1, 5), sie erzählt von der Lydia, dass Gott ihr bei Anhörung der apostolischen Verkündigung das Herz aufthat (Act. 16, 14). Wenn in beiden Fällen vom gepredigten Worte der Apostel die Rede ist, so gilt doch das ohne Zweifel auch vom geschriebenen Worte derselben, das eben nur eine Predigt in Buchstaben ist. Von sich selbst aber sagt Jesus: die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben (Joh. 6, 6). Damit stimmt denn nun auch die Erfahrung überein, die die Jahrhun-

derte hindurch mit der Schrift gemacht worden ist. Nicht nur der Gelehrte, der etwa die Schriften des neuen Testamentes mit den Schriften des unmittelbar darauffolgenden Zeitalters der apostolischen Väter vergleicht, „hat den Eindruck, dass ein ungeheures plötzliches Versinken der christlichen Geistesfülle dort stattfand", wie Richard Rothe sagt, sondern auch der gläubige Laie, der die heilige Schrift liest oder auch nur eine aus ihr geschöpfte Predigt hört, fühlt eine Kraft von ihr auf sich ausgehen, der er sich nicht entziehen und die er sich nicht anders erklären kann, als dass der Geist Gottes hier auf ihn wirke. Aus diesem Grunde hat Luther mehrmals die Schrift geradezu Gott genannt. Er ist eben in ihr Gott der heilige Geist lebendig gegenwärtig und wirksam. Ein frommer Laie geht mit der heiligen Schrift um, wie Moses mit Gott, wie die Jünger mit Christo. Er holt sich immer aufs neue in ihr Licht, Kraft, Trost, Trieb, wie er's gerade braucht, und zwar von solcher Art, wie er sie sonst in der ganzen Welt nicht findet, eben weil es göttliche Art ist.

Dadurch erlangt nun auch sein Glaube eine Gewissheit, wie sie sonst keine menschliche Beweisführung und Autorität ihm geben könnte. Denn es ist unmittelbare Gewissheit. So wie wir unseres natürlichen Lebens unmittelbar gewiss sind, so auch des neuen Lebens, das von Christo durch seinen Geist im Worte in uns gewirkt wird. Diese Gewissheit wird in der heiligen Schrift ausdrücklich anerkannt. Wenn Petrus (1. Petr. 3, 15) von seiner Gemeinde, also auch von den einfachsten Christen in ihr, fordert, sie sollen sein ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, so setzt er einen seiner selbst bewussten und seiner selbst gewissen Laienglauben voraus. Ein römischer Laienglaube z. B., der sich begnügt zu glauben, was die Kirche lehrt, würde nicht die Fähigkeit, ja nicht einmal den Anlass zu solcher ἀπολογία haben, denn er würde dieselbe mit Recht der Kirche überlassen.

Aus jener inneren Gewissheit des Laienglaubens folgt seine Selbständigkeit, die ebenfalls von der Schrift anerkannt wird. Die klassischen Beispiele solcher Selbständigkeit sind die Samariter, die zu dem Weibe sagen: Wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, dass dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland (Joh. 4, 42), und die Beroenser, die täglich forschten in der Schrift, ob sich's also hielte, wie ihnen Paulus gesagt hatte (Act. 17, 11). Mit dieser Selbständigkeit hängt auch das fortwährende Wachsen des Glaubens zusammen, das mehr als einmal in der Schrift von den Christen ausgesagt und gefordert wird, z. B. 2. Thess. 1, 3; 2. Petr. 3, 18;

Judä 20. Ein einfacher Autoritätsglaube ist etwas in sich Abgeschlossenes. Er kann weder intensiv noch extensiv zunehmen. Denn er nimmt mit einem Male die Autorität an und damit zugleich alles, was diese Autorität ihm verbürgt, und dann ist er fertig. Der vom heiligen Geist durch die Schrift gewirkte Glaube aber nimmt mehr und mehr den ganzen Menschen ein mit allen seinen Kräften, wandelt ihn um, reinigt ihn, heiligt ihn, beseligt ihn und lässt ihn andererseits auch an seinem Objekt immer neue Seiten sehen, immer deutlicher die Herrlichkeit Christi erkennen, immer weiter vordringen von einer Klarheit zur andern.

Diese Selbständigkeit des Laienglaubens bringt ihn in Beziehung zur Theologie und Kirche und zwar teils in die des Gegensatzes, teils in die gegenseitiger Anregung und Förderung.

Unsere evangelische Kirche, die dem Laienglauben zu seinem Rechte verholfen hat, hat auch der Theologie eine neue und vermehrte Bedeutung gegeben. Man merkt es eben der evangelischen Kirche, wie in andern Dingen, so auch hierin an, dass eine Universität ihre Wiege gewesen ist. Die Theologie hat in ihr viel mehr, als in der alten und der mittelalterlichen Kirche eine führende Stellung eingenommen. Nun ist die Theologie eine wichtige Lebensfunktion der Kirche, denn sie ist ihr wissenschaftliches Selbstbewusstsein. Wir wollen ihr keineswegs diese Stellung missgönnen. Aber den Wunsch kann man doch im Interesse der Kirche haben, dass nicht alle theologischen Kontroversen sich gleich zu kirchlichen Kämpfen auswachsen, und theologische Einzeluntersuchungen nicht allemal der Kirche gleich durch Mark und Bein gehen möchten. Das aber wird erst dann nicht geschehen, wenn wir einen weitausgebreiteten, kräftigen, seiner selbst gewissen Laienglauben in der Kirche haben. Ein solcher fühlt sich unabhängig von der Theologie; er bedarf ihrer Beweisführungen nicht, denn er ist auch ohne diese seiner Sache gewiss, aber er fürchtet sie auch nicht und lässt sich nicht durch sie irre machen. Mit heiterer Ruhe sieht er darum den theologischen Kämpfen zu, wie man dem Wetterleuchten am Abend zusieht in der Zuversicht, dass es für morgen einen schönen Tag bedeutet. Die Wahrheit muss doch endlich siegen und die Wolken des Irrtums verscheuchen. Doch kann es wohl auch einmal zu ernsten Konflikten zwischen Theologie und Laienglauben kommen. Den Streit wird gewöhnlich nicht der ruhig seinem Gotte und dessen Dienste lebende Laienglaube, sondern die kampffrohe Theologie beginnen. In den Streit hineingezogen werden von ihren Disciplinen bei der Natur des Laienglaubens vor allem die Dogmatik und die biblischen Fächer, viel seltener die Kirchengeschichte und gar nicht die praktische Theologie. Der Harnacksche Apostolicum-

streit hatte zwar einen kirchenhistorischen Ausgangspunkt, war aber im Grunde doch ein dogmatischer. Hier sollte sich die Theologie etwas mehr Reserve auflegen, und es ist wahr, was Martin Kähler in der 2. Aufl. seines historischen Jesus sagt: Man muss den Laien nicht als allgemein zugestanden und unbestritten darstellen, was man zwar selbst für richtig ansieht, was jedoch von andern noch vielfach angefochten wird, ja, worüber es ohne neue handschriftliche Funde nie zu einem allgemein zwingenden Urteile kommen kann. Hierin ist oft gefehlt und dadurch sind unnötigerweise einfach fromme Gemüter in ihrem Glauben irre gemacht und gereizt worden.

Aber es giebt nicht nur feindliche, sondern auch freundliche Beziehungen der Theologie und des Laienglaubens. Die Selbständigkeit des letzteren ist keine schlechthinige. Er ist selbständig in Bezug auf die Hauptsache, in Bezug auf seinen Inhalt, in Bezug auf Christum und sein Heil, denn dessen wird er unmittelbar gewiss durch das Zeugnis des heiligen Geistes im Wort. Aber seine Form und Farbe bekommt der Laienglaube durch äussere Einflüsse. Ein frommer Laie ist und bleibt nicht nur trotz seines Glaubens, sondern auch in seinem Glauben ein Kind seiner Zeit; er trägt nicht nur im äussern, sondern auch im innern Leben ihren Stempel. Man vergleiche nur, um drei hervorragende christliche Laien zu nennen, den Glauben Constantins des Grossen, Karls des Grossen und unseres Wilhelm des Grossen. In jedem prägt sich doch sichtlich das ganze Zeitalter aus, dem sie angehörten. Ebenso ist der gläubige Laie ein Kind seines Landes und Volkes. Man denke nur an den ungeheuern Einfluss der Sprache und der Sitte auf das Geistesleben. Ja, wir können noch weiter gehen. Sogar einzelne Volksstämme, einzelne Gegenden, selbst einzelne Städte haben eine bestimmte Form des Laienchristentums. Ein badischer liberaler Theolog hat spottend vom königlich sächsischen Christentume gesprochen. Es ist aber etwas Wahres daran. Es giebt auch ein grossherzoglich badisches Christentum, das sich anderswo nicht findet, ja, anderswo so gar nicht möglich wäre. Was Wunder, wenn nun auch die Arbeit der Theologie nicht ohne Spuren an dem Laienglauben vorübergeht! Zwar werden eigentlich theologische Schriften von den Laien wenig gelesen, was schon der gelehrte Apparat verbietet, der darin zur Verwendung kommt, aber theologische Gedanken haben tausend Kanäle, durch die sie auch in Laienkreise eindringen. Das Vermittleramt übernimmt zum Teil die Predigt, neuerdings auch öfter die Zeitung. Doch verbreiten sie sich auf diese Weise nicht schnell. Daher kommt die eigentümliche Erscheinung, dass oft in Laienkreisen Gedanken einer Theologie noch lebendig sind, die selbst schon längst überwunden

ist. So hat Gebhardt in seinem Buche: Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre nachgewiesen, wie die Sedimente der rationalistischen Sintfluth noch heute in den Herzen thüringischer Bauern sich finden. Im allgemeinen wird man wohl sagen können, dass die theologische Färbung des Laienglaubens immer fast eine Generation hinter dem jeweiligen Stande der Theologie zurück ist. Das ist durchaus kein Fehler, bewahrt vielmehr die Laienwelt davor, in die jedesmaligen theologischen Bewegungen mit hineingezogen zu werden.

Aber auch der Laienglaube wirkt auf die Theologie. Zuerst ist doch der Theolog selber einmal ein Laie gewesen, nämlich ein Kind. Als Kind hat er die Schrift kennen gelernt und die ersten Eindrücke von ihrer göttlichen Herrlichkeit empfangen. Auch haben zwar nicht alle, aber doch sehr viele Theologen in dieser Zeit die ihnen ehrwürdigsten Vorbilder des Laienglaubens kennen gelernt, nämlich ihre Eltern, besonders ihre Mütter. Wie viele grosse Männer, so sind auch viele grosse Theologen die Söhne ihrer Mütter. Jedenfalls haben alle irgendwie Beispiele frommen Glaubens einfacher Leute vor sich gehabt und einen Eindruck davon empfangen. Dazu kommt, dass es auch dem Theologen gilt, was der Herr sagt: Es sei denn, dass ihr umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen (Matth. 18, 3). Um seiner eigenen Seligkeit willen muss er also zum Kinderglauben, d. h. zum einfachsten Laienglauben immer wieder zurückkehren trotz aller theologischen Kenntnisse und Erkenntnisse. Nicht ἐκ γνώσεως, sondern ἐκ πίστεως werden wir gerecht. Das kann nicht ohne Einfluss auf die theologische Gedankenarbeit bleiben. Aber es soll's auch nicht. Die Theologie hat es als eine historische Wissenschaft mit Thatsachen zu thun, und zwar mit den Magnalibus Dei, zu denen doch ohne Zweifel die Thatsache gehört, dass der heilige Geist in unzähligen Herzen durch das Wort Gottes einen Glauben an Christum entzündet hat, der sie selbst völlig umgewandelt und sich bewährt hat in Not und Tod. Wollte sie diese Thatsache übersehen, dann würde, weil sie es vergessen hätte, einen wesentlichen Faktor in Ansatz zu bringen, natürlich auch das Resultat ihrer Arbeit nicht richtig werden können.

Was nun die Einwirkung des Laienglaubens auf die einzelnen Disciplinen der Theologie betrifft, so ist es zuerst die exegetische Theologie, die davon berührt wird. Wenn die Bibel das Buch ist, durch welches der Geist Gottes in den Herzen Unzähliger Glaubensgewissheit gewirkt hat, so ist die Schrift kein vile corpus, mit dem man experimentieren, kein toter Leichnam, an dem man rücksichtslos herumschneiden darf. So wird die Rücksicht auf den Laienglauben die auch für die Exegese

notwendige Ehrfurcht vor der Schrift erhalten und fördern. Aber die Bekanntschaft mit dem Laienglauben wird auch der Exegese helfen, das Schriftverständnis zu erschliessen. Wie Luther bei Dolmetschung des Schriftwortes dem gemeinen Manne auf den Mund sehen lernte, so muss die Exegese bei Dolmetschung des Schriftinhalts dem gemeinen Manne ins Herz sehen lernen. Denn hier gilt vor allem:

Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das siehet in Einfalt ein kindlich Gemüt.

Was von der Exegese gilt, das gilt auch von der Dogmatik. Sie soll der edle Weinstock sein, der seinen Saft aus dem Weinberge Gottes saugt und ihn umsetzt in den köstlichen Wein christlicher Glaubenserkenntnis. Sie muss darum ihre Wurzeln kräftig nach unten treiben in den christlichen Gemeinde- und Gemeinglauben hinein und soll mit dem Weinstock in Jothams Fabel sprechen: Soll ich meine Süssigkeit und meine gute Frucht lassen und hingehen und über den Bäumen schweben? Wenn sie oben schwebt in der luftigen Höhe philosophischer Spekulation, dann werden bald ihre Wurzeln vertrocknen und ihre Früchte verwelken.

Endlich erfährt auch die Kirchengeschichte insofern eine Beeinflussung durch den Laienglauben, als er ihr Gebiet erweitert. Wie die Weltgeschichte nicht bloss eine Geschichte der Kriege und Schlachten, sondern eine Geschichte des gesamten Völkerlebens ist, so ist auch die Kirchengeschichte nicht bloss eine Geschichte der theologischen Kämpfe, sondern eine Geschichte des gesamten Lebens des Volkes Gottes auf Erden. Weil nun aber im christlichen Volke der Laienglaube vorhanden ist und oft von dem theologischen und kirchenamtlichen Strömungen verschiedene, sogar ihnen entgegengesetzte Unterströmungen bildet, die mächtig anschwellen und sogar den ganzen Strom der kirchlichen Entwicklung mit sich fortreissen können, wie es z. B. im Zeitalter der Reformation geschah, so verdient auch in der Kirchengeschichte der Laienglaube seine Beachtung und Berücksichtigung.

Wie zur Theologie kann der Laienglaube auch zur Kirche in das Verhältnis des Gegensatzes treten, soll aber zu ihr im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und Förderung stehen.

Dass es Konflikte zwischen der amtlichen Kirche und dem Laienglauben giebt, dafür ist die Kirchengeschichte reich an Beispielen. Ich darf nur an die vorreformatorischen Gemeindebewegungen, die Waldenser und Hussiten erinnern, oder erinnern an die evangelischen Volksbewegungen des 16. Jahrhunderts, die oft gegen die vereinigte geistliche und weltliche Macht die Einführung evangelischer Predigt erzwangen, oder endlich

auch an die pietistische Bewegung, gegen die nicht immer mit Recht die amtliche Kirche das Einschreiten der weltlichen Obrigkeit anrief.

Das kann so sein, muss aber nicht so sein. Der Laienglaube soll sich vielmehr an die Kirche anlehnen, denn ihr verdankt er viel.

Laienglaube ohne kirchlichen Anschluss und kirchliche Leitung verfällt leicht in Subjektivismus, Radikalismus oder Quietismus.

Weil der fromme Laie durch Gottes Geist im Wort zunächst des Heils in Christo als seines Heils gewiss geworden ist, so gerät er leicht in die Gefahr, dies Heil seiner eigenen Seele als den Hauptinhalt des Christentums anzusehen und von hier aus alles Andere zu betrachten. Da schliesst ihn die Kirche mit andern zusammen, ruft ihn zu gemeinsamer Erbauung, zu gemeinsamem Gebete, brüderlicher Liebe und Hilfe. Er gewinnt durch sie den Blick fürs grosse Ganze, fürs Reich Gottes.

Der Laie, auf sich gestellt, wird einzelne erkannte Wahrheiten leicht einseitig betonen und sie dadurch zur Unwahrheit machen. Die einzelne Wahrheit kommt ihm dann wie die Wurzel aller andern vor, gegen die die andern nicht aufkommen können. Er wird radikal. Da kommt die Kirche, die im geschichtlichen Zusammenhang vielhundertjähriger Entwickelung steht, weckt den historischen Sinn, der allem Radikalismus Feind ist, und korrigiert mit ihrer geschichtlichen Erfahrung seine Einseitigkeiten.

Endlich würde der fromme Laie ohne die Kirche leicht einem stillen Geniessen seines Heils und seiner Seligkeit sich hingeben. Da kommt die Kirche und ruft ihn auf zur Arbeit, zur Mitarbeit an ihren Aufgaben, zum Mitbauen am Reiche Gottes.

Aber aus diesem Verhältnis folgen nun auch für die Kirche eine Reihe von Pflichten gegen die frommen Laien in Predigt und Seelsorge, in Kirchenleitung und kirchlicher Liebesarbeit.

Was zunächst die Form der Predigt anbetrifft, so muss sie, eben um der Laien willen, leicht und licht sein. Sie muss sich zu den Armen am Geist niederbeugen, wie die Predigt Jesu, und Milch und nicht starke Speise geben, wie die Predigt des Paulus. Ihren Inhalt aber anlangend, so darf sie weder bloss erwecklich sein, als ob die Gemeinde aus lauter Schlafenden, noch auch bloss apologetisch, als ob sie aus lauter Zweifelnden bestände. Sie muss einfach das Evangelium enthalten, den gläubigen Laien zur Stärkung und Nahrung ihres Glaubens, denen aber, die noch nicht glauben, zur Handreichung, damit sie durch Gottes Wort und Geist zum Glauben kommen. Dabei darf aber nie übersehen werden, dass der Laienglaube zur praktischen Bethätigung und Auswirkung im Leben drängt, und darum soll jede Predigt auch die ethische

Seite des Christentums gebührend betonen, wie wir dafür in den Briefen des Paulus, die immer in einen praktischen Teil ausklingen, ein so herrliches Vorbild haben.

Die Seelsorge soll es nie vergessen, dass es einen durch Gottes Wort und Geist gewirkten, selbständigen Laienglauben giebt. Sie kann es daher nicht, wie die römische Seelsorge, als ihre Aufgabe betrachten, das Beichtkind das ganze Leben hindurch am Gängelbande zu führen. Wenn sie daher gegen die Kinder an Leib und Geist auch erzieherische Autorität geltend machen wird, so wird sie doch dahin streben, ihnen zu werden, was ein Vater seinem erwachsenen Sohne gegenüber wird, aus einem befehlenden Erzieher ein väterlicher Freund. Schliesslich muss ein rechter evangelischer Seelsorger sprechen können: Nicht dass wir Herren seien über euerm Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude, denn ihr stehet im Glauben.

Zur Kirchenleitung auf allen Stufen sind in fast allen evangelischen Landeskirchen Deutschlands in den letzten Jahrzehnten Laienkräfte herangezogen worden. Das hat seinen letzten Grund im Laienglauben. Denn nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen sollen die Zügel der Kirchenleitung in die Hand gelegt werden. Es ist ein ehrendes Zeugnis für den Laienglauben, dass sich die Beteiligung der Laien an der Beratung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in Kirchenvorständen und Synoden im allgemeinen recht wohl bewährt hat.

Zuletzt, weil der Laienglaube, wie jeder rechte Glaube, in der Liebe thätig ist und sein will, so ist es die Aufgabe der Kirche ihm in ihrer immer mehr sich ausbreitenden Liebesarbeit ein immer grösseres und reicheres Feld dieser Bethätigung zu gewähren und ihn in die Arbeit auf diesem Felde immer lauter und dringlicher zu rufen.

Ich bin mir recht wohl bewusst, im vorstehenden das reiche Thema nicht erschöpft zu haben. will aber ganz zufrieden sein, wenn es mir gelungen sein sollte, Anregung zu geben zum weiteren Nachdenken über einen so wichtigen Faktor im kirchlichen Leben überhaupt, wie besonders in der Gegenwart, den Laienglauben.

Die Selbständigkeit des Christentums.

Von

P. prim. Dr. **Katzer,**

zu Löbau i. S.

Als den Jüngern auf dem Berge der Verklärung die Vision, in der sie Moses und Elias zusammen mit Christus schauten, entschwunden war und sie staunend um sich blickten, sahen sie „Niemand, denn Jesum allein“. Eine Stimme aber war an sie erklungen: „Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören.“ — Will man dieser Schilderung die weiteste Deutung geben, so darf man in ihr wohl einen Hinweis finden nicht nur auf die einzighohe Würde Jesu, sondern zugleich auf das einzigartige Wesen und die besondere Entwicklungsgeschichte des ganzen Christentums. Die Erscheinungen des Moses und Elias, der Repräsentanten des Gesetzes und der Prophetie, zerflossen und nur der Eine: Jesus, bleibt vor den Augen der Seinen. — Sollte das nicht, vorbildlich gefasst, der Lebensgang auch des Christentums sein? — Die historische Richtung in der Theologie betont allenthalben mit Nachdruck den geschichtlichen Zusammenhang. Das ist sicher nicht zu tadeln. Gehört Christus der Menschheitsgeschichte an, ja, steht er im Mittelpunkte derselben, so steht er auch in dem gesetzmässigen Zusammenhange dieser Geschichte. Dasselbe gilt von dem Christentum, das ihm seine Entstehung verdankt. Aber weder dieses noch der, der es brachte, sind Produkte dieser Geschichte. Das muss gegen eine mehr oder weniger materialistische Geschichtsbetrachtung aufrecht erhalten werden, die, indem sie die mannigfachen Beziehungen und Verflechtungen von Ereignissen und persönlichen Leistungen aufweist, jedes zu einer relativen Grösse macht. Dem Christentume, dasselbe verstanden als Religion, muss dem entgegen durchaus Selbständigkeit zukommen, wenn es das sein soll, was es zu sein beansprucht: die vollkommene Religion, und was ihm bis jetzt, ausser von Un-

kundigen, noch nicht bestritten worden ist. Davon soll in dem Folgenden gehandelt werden.

Dass Religion an und für sich als solche schon „ein im Centrum selbständiges, aus eigner Kraft sich entwickelndes und gestaltendes Lebensgebiet“ sei, hat Troeltsch in einem interessanten Aufsatze dargethan:[1] „die Religionen sind in allererster Linie reine Thatsachen und spotten aller Theorieen .... Die Religion steht zwar in engem Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtzustand überhaupt, sie kann mannigfach beeinflusst, begrenzt und abgeleitet werden, wir erkennen aber doch überall, wo sie innerlich lebendig und aktuell ist, eine rein thatsächliche und unableitbare Beziehung auf die sich erschliessende Gottheit .... Alle Frömmigkeit besteht in Offenbarung und Glaube.“[2]) — Im Anschluss an diese Ausführungen hat weiter Kaftan die Selbständigkeit des Christentums erörtert gegenüber der Religionsphilosophie und damit der Wissenschaft überhaupt.[3]) Um aber die volle Selbständigkeit des Christentums zu erweisen, ist es notwendig, den Kreis noch enger zu ziehen und seine Unabhängigkeit auch von jeder andern Religion, ausser ihm, sie sei jüdische oder heidnische, und von jeder Theologie innerhalb seiner eignen Grenzen zur Evidenz zu erheben.

1. Soll das nun geschehen, so ist zunächst nach der Entstehung des Christentums zu fragen. Antwort darauf kann aber nicht gegeben werden ohne eine Erklärung über das Wesen des Christentums. Ganz kurz und allgemein ausgedrückt, ist es Glaube an Christus. So ist es Apostelgeschichte XVI, 31 beschrieben. Es ist ein persönliches Verhältnis zu ihm, dem Erlöser, und durch ihn zu Gott; anders gesagt: Gemeinschaft mit Gott durch Christus. Auch die Definition Herrmanns ist nicht unzutreffend: „Das persönliche Christentum ist ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott.“[4]) Das Persönliche, das dabei betont wird, hat das Christentum gemein mit allen anderen Religionen. „Das Moment des persönlichen Gottes ist bewusst oder unbewusst überall ohne Ausnahme eingewoben ...., die kindliche Phantasie der Völker und der Einzelnen verpersönlicht alles, zunächst weil sie selbst Personen sind .... die Religion ist unvollziehbar ohne

---

[1]) Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion (Zeitschrift für Theologie und Kirche V, Heft 5; VI, Heft 1 u. 2).

[2]) Troeltsch, a. a. O., 379. 397. 431.

[3]) Kaftan, Die Selbständigkeit des Christentums (Ztschr. für Theol. u. Kirche VI, Heft 6).

[4]) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott (2. Aufl.), 5.

den persönlichen Gott.“ [1]) In seiner Vollkommenheit aber ist das persönliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen dargestellt und hergestellt im Christentum. Das konnte naturgemäss nur geschehen von Gott aus, durch vollkommne Offenbarung, soweit sie für Menschen möglich ist, vor allem durch volle Offenbarung seiner Liebe. Das Christentum ist demgemäss **die** Offenbarungsreligion und damit ist seine unbedingte Originalität behauptet.

Zwar ist es auf jüdischem Boden in die Erscheinung getreten zu einer Zeit allerdings, „da die religiöse Denkart des jüdischen Volks nicht mehr ausschliesslich auf Moses und die Propheten basiert, sondern mannigfaltig umgebildet war durch nicht jüdische Elemente, welche es während und nach der babylonischen Zerstreuung aufgenommen hatte.“ [2]) Daher ist es bei seiner Aneignung durch die ersten Jünger und die von ihnen gewonnenen Gläubigen mit Gedanken des alttestamentlichen Judentums und dessen edelster Blüte, der Prophetie, vielfach verflochten worden. Bald auch wurde es mit Ideen aus der griechischen Philosophie durchsetzt.[3]) Doch es ist weder aus dem (alttestamentlichen oder hellenistischen) Judentum entstanden, etwa als eine neue Phase desselben, wie der Buddhismus aus dem Brahmanismus hervorging, noch aus dem Griechentum, noch aus einer Mischung beider. Das Christentum ist Offenbarung, d. i. Satzung eines Neuen durch Gott.

Das Entwicklungsgeschichtliche dabei liegt allein auf menschheitlicher Seite. Die Völker, die das Christentum annahmen, waren allmählich hinangereift zum Verständnis der neuen Wahrheit, die ihnen kund werden sollte. Offenbarung ihrerseits aber beruht auf einer stetigen Einwirkung des göttlichen Geistes auf das Menschengeschlecht.[4]) Das Werden, das der Offenbarung innerliche Entgegenwachsen des Menschengeistes findet dabei eben nur in diesem statt, freilich auch wieder unter göttlicher Leitung und ist nicht ein Prozess zugleich im Wesen Gottes, was dem Begriff Gottes, als des unveränderlichen, und dem mit ihm zusammenhängenden Offenbarungsbegriff widersprechen würde. Der ganze Vorgang liesse sich annähernd vergleichen mit dem Wirken der Sonne auf die Erde. Die Erde zeigt Wachsen und Werden. Ihre mannigfachen Produkte, die

---

[1]) Fricke, Darstellung und Kritik der Beweise für Gottes persönliches Dasein, 10. 67.

[2]) Schleiermacher, Glaubenslehre I, 73.

[3]) Hatch, Griechentum und Christentum. Harnack, Dogmengeschichte I., (1. Aufl.), 42 ff. 372 ff.

[4]) Tröltsch, a. a. O. 79: „Offenbarung muss auf einer zusammenhängenden Bewegung des göttlichen Geistes gegen das menschliche Geschlecht beruhen,

Beschaffenheit des Bodens und die Arten seiner Bewohner hängen von der Stellung der Erde zur Sonne ab. Diese sendet gleichmässig ihre Strahlen zu dem ganzen Erdkörper. Der Wechsel und das sich Entwickeln, das der Sonne zustrebende Blühen und Reifen ist also nur Teil des Irdischen und zugleich wieder abhängig von der Sonne, die im Vergleich und im Verhältnis zur Erde immer dieselbe bleibt. — Das will bedeuten: die Offenbarung, d. i. das, was offenbar wird, kann niemals aus menschlich-geschichtlichen Zusammenhängen abgeleitet und erklärt werden. „Offenbarung bezeichnet die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist.“[1] Historisch Abgeleitetes kann nicht Geoffenbartes sein. Wer dieses ablehnt, ermangelt des geschichtlichen Sinnes. Er hat kein Verständnis für das Wesen und Wirken der führenden Geister in der Geschichte, die das belebende, vorwärts drängende Element sind und doch jeder Erklärung ihres Gewordenseins spotten. Einem solchen ist die Geschichte nur das Ablaufen eines nach bestimmten Gesetzen sich bewegenden Mechanismus. Die grossen Menschen aber sind gerade in dem, was sie gross macht, nicht Kinder ihrer Zeit, sondern überragen sie weit um eines Hauptes Länge und schöpfen aus verborgenen heiligen Quellen.

Daher kann die Entstehung der christlichen Religion auch nicht so gedacht werden, dass sie teilweise aus den ihr vorausgegangenen Religionen, in der Hauptsache aus der jüdischen, hervorgegangen, und nur darüber hinaus noch etwas Neues hinzugekommen sei. Das wäre nichts weiter, als eine Verbesserung und Ergänzung des Alten, ohne dessen Wesen zu verändern, und es könnte nicht recht verständlich gemacht werden, worin das hinzugekommene Neue bestehe. Der nur, der das Christentum als Theologie, nicht als Religion nimmt, kann es aus dem Judentum oder Griechentum, oder aus beiden zusammen herleiten wollen. Theologieen folgen den Religionen nach, niemals aber umgekehrt.[2] Wer sonach in den Schriften der Propheten oder in den griechischen Gedankensystemen sucht, um die Spuren des werdenden Christentums zu entdecken, hat es schon als Offenbarungsreligion aufgegeben. Noch weniger dürfte er es als die Offenbarung ansehen.

Es kann aber auch keine Offenbarung durch einen Entwicklungsprozess aus der andern hervorgehen ohne Widerspruch mit dem Begriff

---

[1]) Schleiermacher, Glaubenslehre I, 60. 61.

[2]) Schleiermacher, 1. Sendschreiben an Lücke. Werke, I. Abteilung. Zur Theologie II, 587.

der Offenbarung, wie oben angedeutet wurde. Durch Aufhebung oder Beschränkung seines reinen, vollen Offenbarungsgehalts, wie sie durch eine historische Ableitung hervorgebracht werden, fällt das Christentum als positive Religion dahin, weil eine positive Religion nur entsteht durch absolute göttliche Position. Christus hat nirgends angedeutet, dass er aus den Propheten, oder aus der Weltweisheit der Hellenen entnommen habe, was er der Welt verkündete, sondern dass es ihm sein Vater im Himmel offenbarte. In dessen Geiste allein atmete er. Den Willen des zu thun, der ihn gesandt hatte, war seine Speise.[1]) In dem hohenpriesterlichen Gebet aber sagt er klar und unzweideutig: „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast...... Nun wissen sie, dass alles, was du mir gegeben hast, sei von dir. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, hab' ich ihnen gegeben.“ [2]) Die von ihm ausgehende Gottesoffenbarung bestand ausserdem nicht hauptsächlich in der Lehre, sondern in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen. Moses und die Propheten aber hat er betont und zum Forschen in der Schrift aufgefordert, um den Juden sein Evangelium in ihrer Sprache verständlich zu machen und auf die wunderbare Gott gegebene Verwandtschaft der alten mit der neuen Wahrheit hinzuweisen, die überall sich zeigen muss, wo Wahrheit ist.

Judentum und Griechentum sind die von der ewigen Vorsehung bestimmten Mittel geworden, das Christentum unter die Völker zu tragen. Die Geburtsstätte des Christentums aber liegt höher hinauf und tiefer hinein in dem geheimnisvollen Weben und Wirken des der Welt sich erbarmenden Gottes, das kein menschliches Verstehen jemals zu durchdringen vermag. Das ist schon zu lernen aus der evangelischen Geburtsgeschichte Jesu. So bleiben also nur zwei Möglichkeiten: entweder das Christentum als die Offenbarung anzuerkennen und damit zugleich die Selbständigkeit seiner Entstehung, oder es historisch abzuleiten und damit als Offenbarung aufzuheben.

2. Ist nun aber das Christentum nicht nur Offenbarung, sondern die Offenbarung, so folgt daraus als weiteres Merkmal für seine Selbständigkeit: dass es für sich und durch sich allein bestehen kann und seinen eigentümlichen, von jeder anderen Religion unabhängigen Inhalt hat. Es bedarf keines Beweises irgend woher, sondern beglaubigt sich selbst. Weder die Weissagungen der Propheten, noch die Spekulationen der griechischen Philosophen sind fähig oder erforder-

---

[1]) Joh. IV, 32—34.

[2]) Joh. XVII, 6—8.

lich, es zu stützen und in seinem Wahrheitsgehalte aufzuzeigen. Schleiermacher erklärt aus seiner persönlichen christlichen Frömmigkeit heraus: „Die Überzeugung, dass das lebendige Christentum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judentum bedürfe, ist in mir so alt, als mein religiöses Bewusstsein.“ [1]) Dazu bemerkt er in seiner Glaubenslehre: „Es wird sich niemals nachweisen lassen, dass die Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christentum entwickelt hat, vorhergesehen haben . . . . Man muss sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältnis zu den Juden und einen allgemeinen Gebrauch . . . . . . Aus der prophetischen Inspiration kann kein Glaube an Christum als das Ende des Gesetzes entwickelt werden.“ [2]) Wie Christus der einzig vollkommene Gottesbeweis genannt werden kann, so ist er auch der einzige zureichende Wahrheitserweis des Christentums. „Komme und siehe,“ dieses Wort des Philippus an Nathanael [3]) sagt alles. — Dem gegenüber sind sämtliche theologischen Beweise lahm und überflüssig. Sie sind überhaupt unzureichend, um religiöse Wahrheiten zu begründen. Hier vermag nur der pneumatologische Beweis, wie Fricke ihn nennt, Gewissheit zu schaffen. Er gipfelt in dem Religiösen.[4]) Die Gewissheit des Glaubens ruht auf ganz anderem Fundamente, als die von dem Wissen und der Wissenschaft erzeugte oder angestrebte. Sie wird nicht gewonnen durch irgend eine Theorie, sondern durch Erfahrung, innere und äussere, und steht in engster Beziehung zu dem moralischen Bewusstsein des Menschen. Sie ist, so darf man sagen, von Gott geschenkt, nicht von Menschen erobert.

Sollte das Christentum in seinem Wahrheitserweis abhängen von irgend einer Theologie, dann wäre es auf rollendem Sand gebaut. Ist doch darüber schon Streit unter den Theologen, was Christentum sei, nicht zu reden von den hundert andern Verschiedenheiten theologischer Ansichten und Meinungen, deren wechselvolles Auf- und Niedersteigen fromme Sehnsucht nie zur Ruhe kommen lassen würde. Die Theologie zieht ihre Nahrung wohl von der Religion, aber die Religion bedarf niemals theologischer Weisheit, um ihr Leben zu entfalten, wenn sie auch, einem psychischen Gesetze folgend, immer zur Theologie führen wird. Sie hat ihre Lebenskraft allein in sich, allen voraus die christliche Religion.

---

[1]) Schleiermacher, a. a. O., 2. Sendschreiben an Lücke, 620.

[2]) Schleiermacher, Glaubenslehre I, 91. 93.

[3]) Joh. 1, 46.

[4]) Fricke, a. a. O., 50 ff.

Sie hat auch ihren eigentümlichen und selbständigen Inhalt. Unbestreitbar enthält das Christentum, wo es die Gedanken seines Glaubens zum Ausdruck bringt, Wahrheiten, wertvolle Aussprüche, die in dem alten Testamente, oder bei griechischen Philosophen, in den indischen Veden, im Zendavesta oder anderswo sich finden. So lehrt z. E. schon Buddha „allgemeine, auch auf die Feinde sich erstreckende Liebe", Kongtse nennt als oberstes Prinzip seiner Ethik: „Was ihr nicht wollt, das man euch anthue, thut auch andern nicht." [1]) Justin der Märtyrer aber sagt in Bezug auf die griechische Philosophie: „Die Lehren des Plato sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht in allen Stücken ähnlich." [2]) — Die Religionen der Juden und Heiden, davon kann sich ein gründliches Studium derselben überzeugen, enthalten vielfach dieselben Elemente wie das Christentum. „Es sind Srahlen von einer Sonne, welche die ganze Welt erleuchtet." [3]) Der Wahrheitsgehalt des Christentums ist weder jüdischen noch heidnischen, sondern göttlichen Ursprungs. Es besteht also nicht aus jüdisch-prophetischen oder heidnisch-philosophischen, sondern aus Gottes Gedanken, die Juden und Heiden von dem Vater aller Menschen empfangen haben, sich forterbend in mannigfachen Formen im Laufe der Jahrhunderte. Überall der gleiche Hunger nach Gott, in jedem Volke Sehnsucht nach Erlösung, nur überall ausgedrückt je nach der individuellen Beschaffenheit und dem Kulturzustand der Nationen. Das Christentum bringt allen die Erfüllung.

Es ist nicht eine eklektische Religion, wie es eklektische Philosophieen giebt, nicht zusammengesetzt aus einzelnen Bestandteilen anderer Religionen. Christus hat die Edelsteine göttlicher Wahrheit, die sein Vater unter die Völker streute, diesem viel, dem andern weniger, nicht nur summiert oder in einer abschliessenden Sammlung nebeneinander gestellt, sondern er hat sie unter Einfügung des hellsten Edelsteins, der Offenbarung der göttlichen Liebe für alle, zu einem strahlenden Reif vereinigt, der die ganze Menschheit umfasst. Ohne Bild: „In jeder wirklich eigentümlichen frommen Gemeinschaft ist das Selbstbewusstsein ein anders bestimmtes, und nur scheinbar kann etwas ganz dasselbe sein in der einen Glaubensweise wie in der anderen, wenn auch das Gottesbewusstsein verschieden bestimmt ist in beiden." [4]) In jeder Religion sind göttliche und menschliche Bestandteile enthalten, die von dem Augen-

---

[1]) von Orelli, Christus und andre Meister, 14.
[2]) Max Müller, Theosophie, 366.
[3]) Max Müller, a. a. O., 10.
[4]) Schleiermacher, Glaubenslehre I, 56.

blicke an in die Erscheinung treten, wo das religiöse Bewusstsein sich zu äussern beginnt. Die menschlichen Bestandteile entstammen dem nationalen Charakter, der jedesmaligen Bildungsstufe und dem damit zusammenhängenden Vorstellungskreise, und sind daher verschieden. Das Göttliche ist überall dasselbe, nicht dem Masse und menschlichen Verständnisse, aber dem Wesen nach. Jeder religiöse Ausspruch, jeder theologische Lehrsatz enthält diese beiden Bestandteile. Alle Religionen haben einen gottmenschlichen Charakter mit verschiedenem Verhältnis des Göttlichen zu dem Menschlichen. In der vollkommenen Religion des Christentums ist dieses Verhältnis zu seiner höchsten Vollendung gelangt. Christus hat in sich das Menschliche in seiner völligen Reinheit und die Fülle des Göttlichen. Er hat das Göttliche, was in den anderen Religionen sich findet, dem Nationalen enthoben und rein menschlich zur Darstellung gebracht. In der von ihm gestifteten Religion ist das Religiöse im Vergleich zu anderen Religionen nicht nur anders bestimmt durch eine neue Lehre oder durch Einführung eines neuen Prinzips, sondern Christus hat ein ganz anderes, neues Leben geschaffen, die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit hergestellt, den gottmenschlichen Charakter aller Religionen zum reinsten Ausdruck gebracht, wobei naturgemäss das neue Leben die gottgeschenkten Bestandteile der andern Religionen mit umfassen und enthalten muss. — Gott hat sich zuvor offenbart in seiner Schöpfung, in seinen Werken, wie der Apostel sagt,[1]) dann durch einzelne Menschen (Propheten, Lehrer der Völker, Philosophen), in dem Christentum aber als Mensch, ist Fleisch geworden, Menschensohn und Gottessohn. Dadurch ist für alle nicht nur eine neue Erkenntnis gegeben, eine neue Weltanschauung, sondern das ganze Verhältnis zwischen Gott und Menschheit ist geändert. „An die Stelle des jüdischen und heidnischen Dualismus zwischen Gott und Menschen ist der ethische religiöse Monismus des Christentums getreten.“ [2]) Originaler kann kein Inhalt sein.

Weil das sich so verhält, hat Christus seine Jünger für alle Zukunft auch nicht an das alte Testament verwiesen, wennschon er gesagt hatte: „Suchet in der Schrift, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeuget.“ [3]) Vielmehr verweist er sie an den Geist der Wahrheit, den er ihnen senden und der sie in alle Wahrheit leiten werde.[4]) Nicht aus irgend welchen alten ehrwürdigen Büchern

---

[1]) Röm. I, 20.
[2]) Fricke, a. a. O., 67. 68.
[3]) Joh. 5, 39. — Vergleiche darüber oben S. 38.
[4]) Joh. XVI, 14. 15.

sollte dieser Geist schöpfen, sondern Jesus sagt: „Von den Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum habe ich gesagt: Er wird es von den Meinen nehmen und euch verkündigen.“ In dieser Weise sollte er verklärt werden. Das ist der Gang des Christentums durch die Völker, dass die Hüllen, die es umgeben, allmählich fallen, der Kern von der ihn bergenden Schale losgelöst wird, oder, wie Luther sich ausdrückt,[1]) das Bauzeug einmal bei Seite gelegt werden möge, damit der herrliche Gottesbau selbst, jedem sichtbar in seiner vollen Schönheit, frei und mächtig zum Himmel sich erhebe.

3. Der Geist, der von Christo ausgeht, redet eine allen fassbare, eben die reine menschliche Sprache und damit ist das dritte Merkmal bezeichnet für die Selbständigkeit des Christentums: dass es an sich selbst und durch sich selbst verständlich ist. Das scheint zweifelhaft. Gehört die Erscheinung Christi zur Geschichte der Menschheit, so kann sie auch nur aus dieser Geschichte und vermittelst derselben verstanden werden, ohne dem bliebe sie unerklärlich. Die Gestalt Jesu müsste, abgelöst von ihrem historischen Hintergrunde, zu einem Schemen werden, der zwischen Himmel und Erde schwebte ohne greifbare, deutliche Wirklichkeit. Der dogmatische Christus als Erzeugnis philosophischer Spekulation mag daran gegeben werden, so weit wenigstens das notwendig ist, der historische ist unerlässlich für den Glauben, wenn dieser nicht ins Unbestimmte sich verlieren und zu subjektivistischem Mysticismus werden soll. Um Christum zu verstehen als den, der da kommen sollte, als die Zeit erfüllt war, um ihn uns zum Heiland und Erlöser werden zu lassen, bedarf es des historischen Materials, das in der Hauptsache dem alttestamentlichen Judentum und der neutestamentlichen Zeitgeschichte zu entnehmen sein würde. Das alles ist unbedingt zuzugeben für das theologische Verständnis. Aber giebt es nicht auch ein religiöses Verständnis Christi? Kann nicht jemand von ihm ergriffen werden, ohne auch nur im Mindesten das historische Material sich zu vergegenwärtigen? Genügt nicht die Person Christi allein, um uns über diese Welt emporzuheben und ihn im Glauben uns anzueignen?

Die theologische Wissenschaft hat die Aufgabe, durch ihre historischen Untersuchungen das, was an der Erscheinung Christi historisch war, zu erforschen. Sie hat in diesem Sinne festzustellen, welchen Entwicklungsgang Judentum und Heidentum (die heidnischen Kulturvölker) genommen

[1]) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (ed. Lemme, Die drei grossen Reformationsschriften Luthers), 320. 321.

haben und nehmen mussten, um zu dem Verständnis Christi hinanzureifen, um das Neue, das durch ihn offenbar wurde, zu erfassen und die geistesverwandten Beziehungen seiner Zeit zu ihm und seinem Evangelium aufzuzeigen. Sie soll, psychologisch ausgedrückt, die Apperceptionsstufe, die Aneigungsfähigkeit, deutlich herauszustellen suchen, die erreicht sein musste in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit für die Aufnahme des Christentums. Sie erörtert in der Dogmengeschichte die Entstehung der begriffsmässigen Darstellungen, die die christlichen Glaubensgedanken gefunden haben, und deren Zusammenfassung zu Systemen. In der Dogmatik geht sie ein auf die wissenschaftlichen (philosophischen) Spekulationen, die dazu dienen sollen die christlichen Gedankenkreise erkenntnismässig nach den Regeln der Logik zu ordnen und mit dem übrigen Denken der Menschen in Einklang zu bringen. In der praktischen Theologie strebt sie darnach die psychologischen Bedingungen festzustellen, die erfahrungsgemäss in einer Seele vorhanden sein müssen, um ein Leben in Christo hervorzubringen und zieht daraus ihre Schlüsse für Predigt, Seelsorge und Kultus.

Aber Christum religiös verständlich zu machen, d. h. den innerlichen Gleichklang zwischen ihm und der einzelnen Menschenseele hervorzurufen, die innerlichen Berührungspunkte zwischen beiden zu schaffen und daraus lebendigen Glauben zu erzeugen, das vermag sie nicht. Das ist weder durch historische Betrachtungen noch durch Spekulationen möglich. „Christi Werk ist seine Person in ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Wirkung; in betreff seiner bedarf man keiner Untersuchung durch die Mittel der geschichtforschenden Kunst.“ [1]) Das religiöse Verständnis seiner Person wird auf andere Art hervorgerufen. Dreierlei Weisen müssen dazu zusammenwirken: Darstellung Christi, so wie seine erhabene Gestalt im neuen Testamente, vornehmlich in den Evangelien, gezeichnet ist nach den Eindrücken, die die Verfasser dieser biblischen Schriften von ihm empfangen hatten, das lebendige, fortgehende Zeugnis der christlichen Gemeinde und die eigentümlichen Erfahrungen von Christo, die innerhalb der christlichen Gemeinde jede einzelne Seele macht. Von diesen Momenten wird immer bald das eine, bald das andere in den einzelnen religiösen Stimmungen vorwiegen. Aber vorhanden sind sie immer alle drei. Das religiöse Innenleben lässt sich wohl begrifflich, aber nicht thatsächlich teilen.

Der schlichte Bibelleser schaut in seiner Einfalt Christum ohne irgend eine Reflexion auf das historische oder dogmatische Beiwerk und em-

---

[1]) Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der biblische Christus (1. Aufl.), 45.

pfängt so einen Eindruck von ihm, wird von ihm „überwältigt.“ Wen dann so „das biblische Wort dazu geführt hat, dass ihm der biblische Christus einmal unter irgend einem individuellen Erlebnis und darum auch unter einem besonderen Gesichtspunkte zum Beweggrund geworden ist, fortan sein Vertrauen auf den gnädigen Gott in Christo zu setzen, der hat in ihm nun den bleibenden Grund des Glaubens.“ [1]) Wie der biblische Christus oder das Zeugnis von Christo in der Gemeinde oder Christus in den einzelnen Erlebnissen eines Menschen auf die einzelne Seele wirken, das lässt sich nicht beschreiben. Das vermag nicht einmal der auf einen klaren und bestimmten Ausdruck zu bringen, dem dieses Erlebnis widerfuhr. Das Religiöse bleibt in seinem tiefsten Grunde immer Geheimnis, das kein Fragen, keine Wissenschaft durchdringt.[2]) Da, wo wir beginnen über unsere religiösen Erfahrungen und Stimmungen zu reflektieren, sind diese schon in Gefahr, sich zu verflüchtigen, oder drängen in das Innerste wieder zurück, um ihr reines Heiligtum den profanen Blicken zu entziehen.

Es handelt sich der untersuchenden und zerlegenden historischen Forschung gegenüber bei dem religiösen Verständnis Christi nicht hauptsächlich darum, dass, wie man gesagt hat, wir „gleichzeitig werden“ mit Christo, sondern Christus soll „gleichzeitig werden“ mit uns, mit unseren gegenwärtigen Verhältnissen, mit unsrer Noth, mit unsrer Sehnsucht, mit unsern Kämpfen, Ringen und Fragen. Das kann auch ganz gewiss immer geschehen. Christus redet die Sprache des Herzens zum Herzen. Es bedarf dabei keines geschichtlichen Apparates aus dem alttestamentlichen Judentume oder aus dem Heidentume Es reicht hin eine geängstete Seele zu haben, ein offenes Gemüt und einen demütigen Sinn, die Verfassung zu besitzen, die Jesus bezeichnet, wenn er redet von denen, „die da geistlich arm sind.“ Das Gesetz des Moses und alle anderen Gesetze bis zur feinsten philosophischen und theologischen Ethik, sie können nicht so sehr die Sündenerkenntnis wecken und den Schmerz über die menschliche Verderbtheit nicht so tief und schneidend in die Brust drücken, als das heilige Bild Christi. Seine Frage: „Hast du mich lieb?“ wirkt ganz anders, mit viel grösserem Nachdruck und Antrieb, als das „Du sollst“. Niemand vermag ohne tiefe Beschämung zu ihm emporzublicken. Keiner wird ihm gegenüber das Wort auf die Lippen nehmen wollen, wie jener Jüngling: „das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf.“ [3]) Niemand aber kann

[1]) Kähler, a. a. O. (2. Aufl.), 193. 194.
[2]) Vgl. Duhm, Das Geheimnis in der Religion.
[3]) Matth. X, 20.

wieder so trösten wie er, so die Niedergebeugten aufrichten, die Darbenden reich machen und die um ihr Heil bekümmerten mit Vertrauen zu der göttlichen Liebe erfüllen. Nichts brauchts dazu, als ihn selbst und ihn allein. Je mehr allein ihn jemand schaut, „desto weniger verdunkelnde Hindernisse sind zu überwinden, um mit ihm eins zu werden. Wer ihn aber sieht, der sieht den Vater und „niemand kommt zum Vater als durch ihn“ [1]), das ist genug, weil es alles ist. — Christus hat die klassisch-religiöse, d. h. die religiöse Sprache der Menschheit geredet, [1]) die überall einen Wiederhall findet vermöge der ethisch-religiösen Anlage aller Menschen. Die Theologie redet die Sprache der Schriftgelehrsamkeit und Philosophie, deren Sinn dem Volke fremd bleibt. Die Versöhnungslehre Jesu mit ihrem Bussrufe, das Gleichnis vom verlorenen Sohne, versteht jeder. Die Rechtfertigungslehre der Dogmatiker erfordert theologische Schulung. Vor den Weisen und Klugen blieb verborgen und bleibt verborgen, was Jesus predigte und was er war und noch ist, aber den Unmündigen wird es offenbar. Ihn fasst am verständnisvollsten und sichersten nur frommer Kinderglaube.

---

[1]) Happel, Das Christentum und die heutige vergleichende Religionsgeschichte, 60.

